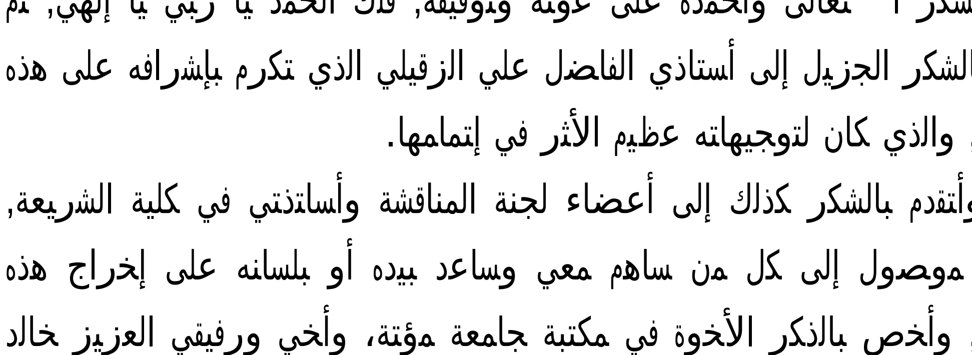
الإهداء

إلى والدي العزيزين الذين أتحفاني برعايتهما ونصحهما....
إلى زوجتي الرؤوم التي سهرت معي وتعبت لأجلي....
إلى أمتي الإسلامية التي افتخر بالانتساب إليها....
أُهدي رسالتي هذه .

نيال عطاالله أبو درويش

الشكر والتقدير



أشكر ا تعالى وأحمده على عونه وتوفيقه, فلك الحمد يا ربي يا إلهي, ثم أتوجه بالشكر الجزيل إلى أستاذي الفاضل علي الزقيلي الذي تكرم بإشرافه على هذه الدراسة, والذي كان لتوجيهاته عظيم الأثر في إتمامها.

وأتقدم بالشكر كذلك إلى أعضاء لجنة المناقشة وأساتذتي في كلية الشريعة, والشكر موصول إلى كل من ساهم معي وساعد بيده أو بلسانه على إخراج هذه الدراسة, وأخص بالذكر الأخوة في مكتبة جامعة مؤتة، وأخي ورفيقي العزيز خالد أبو نوير

فلهم جزيل الشكر والعرفان

ينال عطاا أبو درويش

فهرس المحتويات

قائمة الملاحق

الملخص

العلاقة بين السلطات في النظام الإسلامي مقارنا بالنظام الديمقراطي

ينال عطا أبو درويش

جامعة مؤته 2007 م

تأتي هذه الدراسة لتسلط الضوء على حقيقة العلاقة بين السلطات في النظام الإسلامي بالمقارنة مع النظام الديمقراطي ،وجاءت في مقدمة أوضحت سبب اختياري لهذا الموضوع و المنهج الذي اتبعته في هذه الدراسة و الجهود السابقة وخطة الدراسة.

ثم أوضحت هذه الدراسة مفهوم السلطة في اللغة وفي اصطلاح الفقهاء المسلمين و القانونيين الديمقراطيون والصلة بين مفهوم السلطة و بعض المفاهيم التي لها صلة بها كالقوة والسيادة وتحدثت عن نشأة السلطة في النظامين الإسلامي والديمقراطي.

وتناولت هذه الدراسة تقسيم السلطات في الدولة في كلا النظامين الإسلامي والديمقراطي، وعرفت بكل سلطة من حيث التكوين، والاختصاصات،وبينت في ختام هذا الفصل جدول توزيع هذه السلطات، وفروعها في كلا النظامين، وعقدت في ختام هذا الفصل مقارنة من حيث أوجه التشابه و الاختلاف بين السلطات في النظامين الإسلامي والديمقراطي، و مدى تأثير هذه الأوجه في فاعلية السلطة وأدائها.

وتعرضت هذه الدراسة كذلك إلى شرح مبدأ الفصل بين السلطات وجوهره ومبررات القول به، وبينت كذلك موقف الشريعة الإسلامية من هذا المبدأ، ومدى جواز الأخذ بهذا المبدأ في ظل النظام الإسلامي المعاصر.

وخلصت هذه الدراسة إلى القول بجواز العمل بمبدأ الفصل بين السلطات في النظام الإسلامي المعاصر ضمن ضوابط وقيود معينة، تحقق لهذا المبدأ الايجابيات التي

وجد من اجلها، وانتهت الدراسة إلى ذكر عدد من النتائج والتوصيات التي توصـل إليها الباحث من دراسته.

Abstract

The Relationship between Authorities in Islamic system Compared To Democratic System

Yanal atallah abu darwish

Mu'tah University /2007

This study highlights the nature of the relationship between authorities in the Islamic system as compared to the democratic system presented in an introduction explaining the reason for choosing this subject, The methodology followed, previous literature and the plan of the study.

The study then clarified the term" Authority" lingually and as agreed by Muslim scholars, and democratic legislators, and the relationship between this term and other terms related to it such as power and sovereignty. The study also discussed the development of authority in both system .

In one Chapter the study discussed the division of authorities in both the Islamic and Democratic system defining the formation of each and the powers that reside in them. The chapter also includes a table showing the distribution of these authorities and branches in both systems, and it compares and contrasts authorities in Islamic and Democratic system and how this influences the efficiency of the authorities and its performance.

In addition, the study explained the principle of separating authorities, its essence and the reasons for accepting it clarifying the status of Shari's of this principle; and the possibility of taking this possible in the modern system of Islam.

The study arrived to the conclusion that this principle is workable among authorities in the modern system of Islam under certain rules and regulation that guarantee achieving positive aspects this principle was made for.

The study introduced the results and the recommendation that the researcher found following his study.

الفصل الأول

العلاقة بين السلطات في النظام الإسلامي مقارنا بالنظام الديمقراطي

1. 1 مقدمة

الحمد رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ، وبعد:

فإذا كان الشمول سمة عظيمة من سمات الإسلام، وفيه قال تعالى{ ونَزَلْنَا علَيْك الْكِتَاب تِبيانًا لكُل شَيءٍ وهدى ورحمةً وبشْرى لِلْمسلِمِين}،[1] وكان من سنة ا تعالى في خلقة أن كل مجتمع لا بد له من نظام ومن أشخاص يحكمونه، فان من الطبيعي أن يشرع ا في كتابه وفي سنة نبيه ما يتعلق بالحكم والسلطة؛ منهجا يريده ا لعباده، وجعل مع هذا المنهج ضمانات تحمي الحقوق والحريات، على أن الدول القانونية الحديثة مهما بلغت حالها من التنظيم ومراعاة الضمانات لتحقيق العدالة؛ إلا أنها تبقى بحاجة ماسة إلى أن يكون أصحاب السلطة فيها صالحين.

ولقد أشار إلى هذه الحقيقة عدد من الكتّاب والأدباء فقال احدهم: " إن الإنسانية لم تستطع إلى الآن وعلى ما جربت من تجارب وبلغت من الرقي ما بلغت أن تنشئ نظاما سياسيا يتحقق فيه العدل السياسي والاجتماعي على النحو الذي كان أبو بكر وعمر يريدان أن يحققاه".[2]

وتعالت الأصوات في الوقت الراهن إلى بذل مزيد من البحث في الفقه الدستوري الإسلامي وبيان تفاصيله وشكل نظامه، بما يتماشى مع التطور الهائل والسريع الذي تشهده الساحة السياسية، فلا يمكن أن نغيب هذا النظام الإسلامي، وفي الوقت ذاته لا بد من التماشي مع التطور السياسي، والنهوض بنظام الحكم الإسلامي باستخدام المحاولات الاجتهادية لتطبيق الأصول القرآنية في رسم صورة شاملة للدولة الإسلامية وخاصة في المجالات التالية:

----

[1] سورة النحل، آية: 89.

[2] حسين، طه، الفتنه الكبرى، دار المعارف، مصر، ط1، 1951م، ص9.

أ- كيفية اختيار رئيس الدولة، وما له من اختصاصات وما عليه من تكاليف.

ب- رسم صورة تفصيلية لسلطات الدولة الإسلامية.

ج- الاجتهاد في القضايا السياسية الحالية بما يتوافق مع أصول الشريعة وقواعدها.

والحق أن فقهاء المسلمين العظام قد قدموا دراسات متعمقة فيما يتعلق بهذا الشأن، أمثال ابن تيمية والماوردي والفراء.

إلا أن بعض هذه الدراسات كانت تعالج السياسة الواقعية التي يعيشها ذلك الإمام في ذلك العصر، فاحتاج الأمر إلى دراسات إسلامية ودستورية جديدة، مواكبة للزمان والمكان الذي يعيشه المسلمون في الوقت الحالي.

فاخترت الكتابة في هذا الموضوع وحاولت أن أصوغ من اجتهادات الفقهاء القديمة، ومن الاستنباط الجديد من مصادر الأحكام؛ دراسة إسلامية جديدة بما يتلاءم والعصر الحاضر.

على أن الذين كتبوا في هذا المجال كثـر، لكنني رأيت أن النقل كان السمة البارزة عند الكثير منهم، فأدى ذلك إلى أن يتناقل هؤلاء الكتاب أخطاء وقع فيها من نقلوا عنهم، وانتشر هذا الخطأ حتى أصبح بمثابة قاعدة دستورية من قواعد الحكم في الإسلامي.

وجاءت هذه الدراسة -فيما أرجو- لتسد ثغرة فيما يتعلق بشكل السلطة في النظام الإسلامي، ولتضيف لبنة إلى لبنات السابقين في هذا المجال، ولتثري المكتبة الإسلامية بمؤلف من مؤلفات نظام الحكم الإسلامي، لذا وجدت لزاما أن اكتب في هذا الموضوع هذه الدراسة ووسمتها بعنوان" العلاقة بين السلطات في النظام الديمقراطي مقارنا بالنظام الإسلامي دراسة فقهية مقارنة"

1. 1. 1 مشكلة البحث

لقد الفت في موضوع العلاقة بين السلطات و أنواعها، العديد من المؤلفات القديمة والمعاصرة، إلا انه لا يوجد كتاب متخصص في الحديث عن أنواع السلطات وفروعها، وخاصة مبدأ فصل السلطات، ومدى إمكانية تطبيقه وإدخاله في منظومة نظام الحكم في الإسلام، ومقارنة العلاقة بين السلطات في النظام الإسلامي، بالعلاقة بين السلطات في النظام الديمقراطي، ولا سبيل إلى بيان ذلك إلا بالبحث والتنقيب في بطون الكتب التي تحدثت عن أنظمة الحكم من اجل جمع متفرقاتها وإبرازها في مؤلف يمكّن لطلاب العلم، والمتخصصين بالدراسات الشرعية والقانونية؛ الإطلاع عليها في مكان واحد، وبكل سهولة ويسر.

1. 1. 2 أهمية الدراسة

تكمن أهمية الدراسة في الأمور التالية:

1- إبراز مدى قابلية نظام الحكم الإسلامي ومرونته في مواكبة كل ما هو جديد في أنظمة الحكم المعاصرة، والمستجدة، دون التأثير على أصول هذا النظام.

2- معالجة الكثير من الأخطاء التي انتشرت في كتب الفقهاء القانونين و المسلمين والتأليف بين مختلفها، وبيان الصواب مرفقا بالحجة والبرهان.

3- ترفد هذه الدراسة المكتبة الإسلامية بمؤلف يتحدث عن العلاقة بين السلطات في النظام الإسلامي مقارنة بالنظام الديمقراطي.

1. 1. 3 أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز الحقائق التالية:

1- إبراز نظام الحكم الإسلامي بحلة عصرية تجمع بين المحافظة على الأصول والالتزام بها، وبين مواكبة تطور أنظمة الحكم السياسية المعاصرة

2- بيان مدى إسهام الفقهاء المسلمين قديما وحديثا في إيصال نظام الحكم الإسلامي إلى أعلى مستوياته من حيث الدقة، و صلاحية التطبيق في كل زمان ومكان.

3- إيصال رسالة واضحة إلى جميع من ألف وكتب في هذا الموضوع؛ إلى أن نظام الحكم الإسلامي هو أساس كل الأنظمة القديمة والمعاصرة وأنها تستقي مبادئها من مبادئ هذا النظام الرباني الأصيل.

1. 1. 4 أسئلة الدراسة

تجيب هذه الدراسة عن الأسئلة التالية:

1- ما هو مفهوم السلطة وما الفرق الدقيق بين مفهوم السلطة ومفهومي السيادة والقوة.

2- ما هو شكل نظام الحكم الإسلامي وسلطاته وأنواعها؟

3- ما هي أوجه التشابه والاختلاف بين السلطات في نظام الحكم الإسلامي وأنظمة الحكم الديمقراطية المعاصرة

4- هل بالإمكان إدخال وتغيير بعض أشكال السلطة في نظام الحكم الإسلامي، وهل هذا التغير يعتبر تغييرا لأصول هذا النظام ؟

4- ما حقيقية مبدأ الفصل بين السلطات وما هو موقف نظام الحكم الإسلامي من تطبيق هذا النظام فيه.

1. 1. 5 الدراسات السابقة

ظهر عدد من الدراسات في مجال السلطة وأنظمة الحكم الإسلامي والديمقراطي ومن أبرزها:

1- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الإمام الماوردي.

2- الأحكام السلطانية، الإمام الفراء.وتميز هذان الكتابان ببيان الأحكام التي تتعلق بولاية الإمام في الدولة الإسلامية وأقسام الدولة وذكر المسائل الفقهية التي تتفرع عن الحكم ومعاملة الرعية كالخراج والفيء وأحكام الإقطاع.

3- القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام، لعبد ا إبراهيم الكيلاني.

4- نظام الإسلام، لوهبة الزحيلي. وتميز هذا الكتاب بأنه ربط نظام الحكم الذي ساد في دولة الإسلام الأولى مع الواقع الحالي والتغيرات التي تشهدها الدول في الآونة المتأخرة.

5- السلطات الثلاث، عبد الوهاب خلاّف.

6- السلطات الثلاث، سليمان الطماوي: وكان لهذه الدراسة الأثر العظيم في رسم صورة واضحة عن نظام الحكم في الإسلام مع مقارنة هذا النظام الإسلامي بالنظم المعاصرة على اختلاف أشكالها.

7- النظام السياسي الإسلامي، منير البياتي،وعقد المؤلف في هذه الدراسة مقارنة عميقة وفريدة من نوعها بين النظام الإسلامي والنظم السياسية الأخرى، وبين الأوجه التي يمكن الاستفادة منها في إظهار النظام الإسلامي بشكل معاصر مع المحافظة على الثوابت والأصول.

فكان اختيار الباحث لهذه الدراسات مرتبطا بالقيمة العلمية التي فيها، وبالتكامل المتناسق فيما بينها، فتشكلت بهذه الدراسات صورة واضحة عن نظام الحكم الإسلامي ومدى قابلية هذا النظام في التجاوب مع متغيرات الزمان والمكان في إصدار القوانين التي تتلاءم معها، مع التأكيد على قاعدة المحافظة على الأصول والثوابت الإسلامية كأساس في هذا النظام.

1. 1. 6 المنهج المتبع في هذه الدراسة

اتبعت الدراسة المنهج الاستقرائي، الذي يقوم على استقراء وتتبع أراء الفقهاء من مظانها وتحليلها ومناقشتها، ثم استنباط الأحكام النهائية لشكل نظام الحكم الإسلامي؛ وسلطاته.

1. 1. 7 خطة الدراسة

جاءت هذه الدراسة في مقدمة وأربعة فصول وخاتمة على النحو التالي:

الفصل الأول: تعريف بالدراسة

1.1 مقدمة

تكلمت فيها عن الأسباب التي دعتني إلى اختيار هذا الموضوع والخطة التي سرت عليها والمنهج الذي سلكته لمعالجة مسائل الدراسة.

الفصل الثاني: تعريف السلطة ونشأتها وتطورها

2. 1. تعريف السلطة وتطورها.

2. 2 نشأت السلطة أساسها في النظامين الإسلامي والديمقراطي.

الفصل الثالث: أقسام السلطة في النظام الإسلامي مقارنا بالنظام الديمقراطي

3. 1 السلطة التشريعية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي.

3. 2 السلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي.

3. 3 السلطة القضائية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي.

الفصل الرابع: العلاقة بين السلطات في النظام الإسلامي مقارنا بالنظام الديمقراطي

4. 1 شرح مبدأ الفصل بين السلطات وجوهره

4. 2 موقف الشريعة الإسلامية من القول بمبدأ فصل السلطات

الفصل الثاني

مفهوم السلطة ونشأتها وتطورها

2. 1 السلطة مفهومها ونشأتها وتطورها

2. 1. 1 مفهوم السلطة

أولا: مفهوم السلطة لغة

جاء في لسان العرب:" السلاطةُ القَهر، وقد سلطَه اللّه فتَسلطَ عليهم، والاسم سلْطة بالضم".[1]

وفي التنزيل العزيز: {ولَو شَاء اللّه لَسلطَهم علَيكُم}،[2] قال الصاغاني: "والتركيب يدل على القوة والقهر والغلبة".[3]

وبتتبع لفظ السلطة في المعاجم نجد اللغويين استعملوا السلطان بمعنى السلطة، والسلطان معناه: القدرة والسطوة، فصاحب القدرة على شيء صاحب سلطان وسطوة عليه، وسمي السلطان سلطانا لأنه صاحب قدرة وحدة وشدة وسطوة.[4]

ويطلق كذلك على الحجة والبرهان وعلى قدرة الملك، وعلى قدرة من جعل له الحق كقولك:جعلتك سلطانا على اخذ حقي من فلان.[5]

وقال في تاج العروس وإنما قيل للخليفة سلطان لأنه ذو سلطان أي: ذو حجة، وقيل لأنه تقام به الحجج والحقوق.[6]

فيلاحظ أن السلطة في اللغة ومشتقاتها تحمل معنى القدرة المستندة إلى الحق، فسلطة الملك هي قدرته على إلزام المجموع بالتزام ما يصدر عنه من أوامر ونواهٍ، وسلطة صاحب الحق هي وسيلة تنفيذ ذلك الحق.

---

[1] ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر– بيروت، ط1، 1980، ج320/7، مادة:سلط

[2] سورة النساء، آية:90.

[3] الزبيدي، محمد بن الحسن، تاج العروس من جواهر القاموس، مراجعة:عبد الستار فراج، وزارة الإعلام، الكويت، ط1، 1979، 373/19، مادة:سلط.

[4] المصدر السابق، ج7، ص320، مادة:سلط.

[5] الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية-بيـروت، ط1، 2001، ص 867، مادة:سلط.

[6] الزبيدي، محمد بن الحسن، المصدر السابق.ج19، ص373، مادة:سلط،

ثانيا: مفهوم السلطة في اصطلاح التشريع الإسلامي

اهتم الفقهاء المسلمون قديما وحديثا بالحديث عن السلطة، حيث وجد في مؤلفاتهم التي تتحدث عن السياسة الشرعية إشارات لمفهوم السلطة والحديث عن جزئياتها ومن ذلك:

أ- جاء في كلام الإمام الغزالي –رحمه ا - مفهوم واضح للسلطة، فعرفها بقوله: "بأنها تلك التي تؤهل صاحبها لان تكون كلمته هي العليا ".[1]

ب-وأشار الأستاذ محمد عبده إلى أهمية السلطة، حيث قال:" وإذن فلا تتحقق الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت سلطة عامة لإقامة الحدود، وتنفيذ أحكام القضاء وصون نظام الجماعة"، وكأنه يشير –رحمه ا - إلى ضرورة وجود القوة والإلزام الذي يكفل تطبيق الأحكام.[2]

فهذا النقل يبين أن الفقهاء المسلمين قد عرفوا فكرة السلطة أو سلطة الدولة، لكنهم لم يعنوا ببناء نظرية متكاملة ومستقلة للسلطة العامة، وذلك لعدم الحاجة لذلك في ظل تطبيق النظام الإسلامي على أصوله الأولى البسيطة، التي خلت من التعقيدات المعاصرة، في ظل مناهضة التيارات الغربية الوضعية.

وكان للفقهاء المسلمين المعاصرين عناية خاصة في بيان تعريف السلطة في الإسلام، وتمييزها بدقة عن تعريفها في القوانين الديمقراطية الوضعية.

فعرفها الكيلاني بأنها: " القدرة على الإلزام بما أصدرت من أوامر ونواه ".[3]

وعرفها عبد الكريم فتحي بأنها: " السيطرة العامة العليا في الجماعة وإقليمها ".[4]

وعرفت بأنها: " السند الشرعي الذي يخول فردا أو مجموعة من الأفراد الحق في إصدار أوامر إلى غيرهم من الأفراد". [5]

----

(1) الغزالي، محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الحلبي، بيروت، ط2، 1966، ص144.

(2) الشلبي، احمد محمد، السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي، دار النهضة، مصر، ط2، 1967، ص31.

(3) الكيلاني، عبد ا زيد، القيود الواردة على سلطة الدولة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997، ص46.

(4) العوضي، احمد، نظام الحكم في الإسلام، دار رند، الأردن، ط1، 2004، ص16.

(5) عبد الكريم، فتحي محمود، الدولة والسيادة في الفقـه الإسـلامي، مكتبـة وهبـة، القـاهرة، ط1، 1986، ص172.

فيظهر من التعريفات السابقة للسلطة أن العلماء ركزوا على ثلاثة أركان يتحقق بوجودها تعريف السلطة في شكلها المتكامل وهي:

أ- السيطرة العامة

ب- القدرة على الإلزام بالأحكام الصادرة.

ج - وجود السند الشرعي الذي يخول هذه السيطرة على إصدار الأحكام

ويقصد بالسند الشرعي هنا: هو ذلك الحق الذي خول هذا الفرد(الحاكم) بأن يكون له امتلاك السلطة على الأمة دون منازع أو معارض لها من الرعية الذين يحكمهم، أو من خارج الدولة التي هو سلطان عليها، وهو ما يسمى شرعا بالبيعة الوارد ذكرها في النصوص الشرعية الآتية:

1. عن عبد ا بن عمرو بن العاص، انهﷺ قال: {ومن بايع إماما ،فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه،فليطعه إن استطاع }.[1]

2. وعن عبد ا بن عمر ﷺ قال، قال رسول ا ﷺ: { من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية }.[2]

وبالتالي يجعل كل من خرج عن هذه السلطة في عداد من هم على حال أهل الجاهلية

3. فعن أبي هريرة ﷺ قال، قالﷺ : { من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة ، ثم مات ، مات ميتة جاهلية}.[3]

وهذا السند الشرعي الذي أشار إليه الفقهاء المعاصرون في تعريف السلطة هو الذي أطلقوا عليه اسم "شرعية السلطة"أو "السلطة الشرعية".

----

[1] صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق خليل شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط11، 2002، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، ج436/11.

[2] المصدر السابق، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن ج11، 439.

[3] المصدر السابق، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن ج11، 441.

ثالثا: مفهوم السلطة في اصطلاح القانون الديمقراطي

لا يختلف مفهوم السلطة في القانون الدستوري عنه في التشريع الإسلامي، ذلك أن تعريف السلطة يعتمد على أركان معينة يقوم عليها في كل النظم. [1]

فعرف القانونيون السلطة بأنها: "المقدرة على الفعل أو التدبير".[2]

أو: " القدرة على الإلزام لما أصدر من أوامر أو نواهٍ".[3]

أو: " الفرصة المتاحة أمام الفرد أو الجماعة لتنفيذ مطالبهم في مجتمع ما في مواجهة من يقفون حائلا أمام تحقيقها ".[4]

ونلاحظ أن تعريف السلطة في القانون الدستوري لم يخلُ من الإشارة إلى أركان قيام السلطة سالفة الذكرفي الفقه الإسلامي ألا وهي:(القدرة، والسيطرة).

أما الحديث عن السند الشرعي، أو ما يسميه الفقهاء بـ(شرعية السلطة)، فان القانونيين* أشاروا إلى أن السلطة تكون شرعية إذا كان طريقها الانتخاب من الأمة، سواء بشكل مباشر، أو بشكل غير مباشر ويكون ذلك عن طريق البرلمان.[5]

وتستند هذه الأساليب إلى حق الشعب في اختيار الحاكم، وقد تختلف النظم الانتخابية، كما تتعدد الهيئات المنتخبة في تكوينها، وفي علاقتها بالسلطة.[6]

وأما بالنسبة إلى إدخال القوة كجزء من تعريف السلطة في القانون الديمقراطي، فان جل الباحثين القانونيين ركزوا على ضرورة وجود القوة كوسيلة فعالة لإعمال السلطة لكن ذلك لم يدفع بهم إلى إدخالها في حقيقة السلطة.

----

(1) انظر ما سبق ص7.

(2) رايوند آرون، السلام والحرب، ترجمة:محمد ارسطا، مطبعة أنكور، نيويورك، ط1، 1973، ص44.

(3) البارودي، مصطفى، الحقوق الدستورية، دار النهضة، مصر، ط4، 1972، ص47.

(4) ماكس ويبر، السياسة كوظيفة، ترجمة محمد جواد، إصدارات جامعة أكسفورد، بريطانيا، ط1، 1958، ص180.

(5) الطماوي، سليمان، السلطات الثلاث في الدساتير العربية العاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1967، ص155.

* هذا هو المطروح في النظم الديموقراطية، والا فان هناك طرق مطلقة في اختيار الحاكم، انظر تفصيلها في محمود حلمي، نظام الحكم في الإسلام مقارنا بالنظم المعاصرة، دار الفكر، بيروت، ط6، 1981، ص48.

(6) حلمي، محمود، المرجع السابق، ص48.

فيقول ج. بيردو: " والسلطة ما لم تستند إلى إرادة الجماعة التي تحكمها، فإنها لا تكون سلطة فعلية ليست بالمعنى الحديث، لان تأسيس السلطة يرتبط برضاء الأفراد، ومن ثم لا يكفي مجرد وجود سلطة عامة يخضع له الأفراد للقول بوجود سلطة، بل يلزم أن تظفر هذه السلطة باعتراف الأفراد وقبولهم بها ".[1]

يظهر مما سبق أن السلطة ينبغي أن يكون لها مستند من الرضا الشعبي، يسوغ لها حق إصدار الأوامر، والنواهي التي تقيد حرية الفرد.[2]

لكن القانونيين في المقابل أشاروا إلى القوة كعنصر أساسي لقيام السلطة، ونشأت لأجل هذا نظرية عرفت بنظرية القوة.[3]

وسيأتي تفصيل هذا الموضوع –بإذن ا – في الفرع الخامس عند الحديث عن الفرق بين السلطة والقوة.

وكان لبعض القانونيين شكل آخر في تعريف السلطة، فقد ادخلوا (السلطان) في التعريف الاصطلاحي -على خلاف ما سبق عند الفقهاء المسلمين من إدخاله في التعريف اللغوي فقط- فكان لهم في تعريف السلطة معنيان اثنان:

الأول: التعريف المادي: وهو الحكومة وأجهزة الدولة التي تقوم بممارسة السلطة، وشخص من يمارس هذه السلطة ألا وهو الحاكم أو السلطان.

الثاني: التعريف المعنوي: وهي القوة والقدرة على السيطرة التي يمارسها الحاكم أو مجموع الحكام على المحكومين.[4]

----

[1] بدوي، ثروت، النظم السياسية، دار النهضة العربية، مصر، ط1، 1989، ص34.

[2] الزرقا، مصطفى، المدخل الفقهي، الدار العصرية، بيروت، ط2، 1999، ج2، ص591.

[3] سعد، إسماعيل على، قضايا المجتمع والسياسة، دار المعرفة، مصر، ط1، 2000، ص23.

[4] ماهر، عبد الهادي، السلطة السياسية في نظرية الدولـة، دار النهـضة العربيـة، القـاهرة، ط2، 1984، ص39.

فيظهر بما سبق أن السلطة في الفقه الإسلامي وفي القانون الديمقراطي، كان لها جانبان:

أ-الجانب المعنوي:المتمثل في وجود القدرة والسيطرة العامة على جماعة الناس وإقليمها، وهذا متفق عليه في الفقه الإسلامي والقانون الديمقراطي.

ب-الجانب المادي: المتمثل في شخص من يمارس السلطة وهو السلطان، فادخله الفقه الإسلامي في التعريف اللغوي للسلطة، لا الاصطلاحي باعتبار وجوده في معاجم اللغة، أما في القانون الديمقراطي فقد نحى بعضهم إلى إدخال السلطان في التعريف الاصطلاحي، وهذا مما عابه الكثير من الفقهاء المسلمين والقانونيين، فإنهم نبهوا إلى ضرورة الفصل التام بين السلطة وبين من يمارسها.

فالسلطة أساسها الدولة، وهذه السلطة تكون مجردة عن الأشخاص الممارسين لها، وما صفة الحكّام إلا الأشخاص الذين لهم حق ممارسة السلطة، دون أن يكون لأي منهم حق ذاتي أو أساسي في هذه السلطة، ومن ثم تكون دائمة وغير عرضية.[1]

وبعد هذا العرض يمكن صياغة تعريف واضح للسلطة:

(بأنها اختصاص مشروع يقوم بفرد أو بهيئة يعطيه حق القيام بشأن من الشؤون العامة على وجه الإلزام).

----

[1] شيحا، إبراهيم عبد العزيز، الأنظمة السياسية، دار وهبة، القاهرة، ط1، 1992، ص27.

2. 1. 2 الفرق بين السلطة والسيادة

للإحاطة بموضوع السلطة من كل جوانبه، وحتى تتضح صورة وتعريف السلطة، يتعين تجريد هذا مفهوم مما علق به من المعاني التي قد تخرجه عن حقيقته.

ومن هذه المصطلحات؛ مصطلح السيادة، فان الناظر في كتب القانونيين يلحظ بوضوح خلط كثير من الكتاب بين مصطلح السلطة ومصطلح السيادة، على أن الفقهاء المسلمين لم يقعوا في هذا الخلط على ما سيأتي، وقبل بيان سبب ذلك يتعين علينا أن نوضح حد كل من المصطلحين.

وكما تقدم فان من أهم مقومات السلطة وجود " السيطرة العامة العليا في الدولة".[1]

أما السيادة فيوضحها الدكتور إبراهيم شيحا بقوله:

" فإذا كان وجود السلطة السياسية يعتبر الركيزة الأساسية في الدولة، وإذا كان من المميزات الأساسية لهذه السلطة هو اتصافها بالسيادة، فانه يجب علينا حتى لا نقع في الخطأ إبراز الحقيقة التالية: وهي عدم الخلط بين السيادة والسلطة السياسية في الدولة، فليست الأولى إلا صفة للثانية، وبمعنى آخر إن السيادة ما هي إلا صفة من أوصاف السلطة السياسية، وبعد إبراز هذه الحقيقة نقول:-والكلام ما زال للدكتور- انه إذا كانت السيادة صفة من صفات السلطة السياسية، فان هذه السيادة تعني أن سلطة الدولة هي سلطة عليا، فلا توجد أعلى منها أو موازية لها، فهي تسمو فوق الجميع، وتفرض ذاتها، وهذه السيادة تعني أيضا أن سلطة الدولة هي سلطة أصلية لا تستمد أصلها من سلطة أخرى، ومن ثم فان الهيئات الإدارية الموجودة في الدولة تستمد سلطانها من هذه السلطة العليا، وفي النهاية فان السيادة تعني أن سلطة الدولة سلطة آمرة عليا ".[2]

----

[1] انظر ما سبق ص 8.

[2] شيحا، إبراهيم، النظم السياسية، ص28، مرجع سابق؛ عبد ا ، عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، الدار الجامعية، بيروت، ط1، 1980، ص43، مرجع سابق.

إذاً؛ فالسيادة هي ذات معنى سلبي، وهي صفة من صفات السلطة، ومعناها: عدم خضوع السلطة في الدولة إلى أي قوة داخلية، أو خارجية، مساوية لها أو أقوى منها، وهذا حتى يتحقق العمل بالسلطة في الدولة على أساس السيطرة المطلقة.

أما من وجهة نظر الفقه الإسلامية فان السيادة بداية لم يكن لها مجال في المصطلح السياسي الإسلامي الأول، ولكن حاول الفقهاء أن يصوغوا لها تعريفا مقاربا لما وردت عليه هذه الكلمة في النصوص الشرعية، كقوله تعالى: { وقَالُوا ربنَا إِنا أَطَعنَا سادتَنَا وكُبراءنَا فَأَضلونَا السبِيلَا}[1].والمعنى: قادتنا ورؤسائنا.[2] وقوله تعالى:{ وأَلْفَيا سيدها لَدى الْبابِ }[3]. والمعنى: أن الزوج هو صاحب ولاية التدبير لأمور الأسرة فيما هو من اختصاصه.

ويوضح هذه القضية الدكتور الترابي فيقول:" أما من وجهة نظر الفقه الإسلامية فان السيادة لم يكن لها مجال في المصطلح السياسي الإسلامي الأصيل، لكن عدوى الثقافة السياسية الأوروبية أوردت الترجمة من [SOVERAINETE] تعبيرا عن معنى:(القوة العليا التي تصدر عنها التكاليف بأحكام الشرائع العامة)، أما في مجال العلاقات العالمية فهي تعبر عن العزة، والاستقلال بالأمر.[4]

ويقول:" ولعل الأوفق في السياق الديني أن تكون السيادة هي سبحانه وتعالى".[5]

ولذا عرفها بعض الفقهاء بـ: "الاختصاص بحق التشريع". [6]

وخلاصة ما سبق:أن السيادة في الفقه الإسلامي وفي القانون الديمقراطي الوضعي إنما هي في حقيقة الأمر صفة من صفات السلطة في الدولة وذلك بعلوها على كل السلطات والقوى الداخلية، واختصاصها بحق تشريع الأحكام، وتقيد في الفقه الإسلامي بأن يكون هذا الاختصاص تعالى.

----

(1) سورة الأحزاب، آية: 67

(2) القرطبي، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القران،تحقيق:سالم البدري، دار الكتب، لبنان ج9، ص14

(3) سورة يوسف، آية: 25.

(4) الترابي، حسن، المصطلحات السياسية في الإسلام، دار الساقي، لبنان، ط1، 2000، ص20

(5) المرجع السابق، ص 21.

(6) العوضي، أحمد محمد، نظام الحكم في الإسلام، ص28، مرجع سابق.

يلاحظ مما تقدم أن سبب وقوع الخلط بين مصطلحي السلطة والسيادة عند من كتبوا في هذا الباب، راجع الى:

السبب الأول: تعبيرهم عن السلطة بالسيادة باعتبارها صفة رئيسية لها ولتوضيح مدى أهمية تحقق هذه الصفة في السلطة.

والسبب الثاني: انه نشأت في القرن الثامن عشر تيارات فكرية تدعو إلى الفصل التام بين الملك والسلطة، بسبب ظروف الاستبداد والقهر التي كانت تعيشها الدولة الفرنسية في ذلك الوقت. [1]

وعليه فان نظرية السيادة قد اصطنعها القانونيون الفرنسيون في بداية الأمر لتخليص ملوك فرنسا من محولات الإمبراطور والحكام بسط سيطرتهم على الملوك.

ولذلك قيل: إن اصطلاح السيادة لم يكن له في بداية أمره إلا مغزى سلبيا، أي انه كان يقصد به فحسب تلك السلطة العليا التي لا تخضع لسلطة أخرى أعلى، وحين جاءت الثورة الفرنسية عمد رجال الثورة إلى الاحتفاظ بنظرية السيادة لكنهم نقلوها بخصائصها من الملك إلى الأمة.[2]

فالأصل في هذه النظرية أن تحتفظ بالمعنى الذي وضعت له أصالة ولا يجوز نقل معناها إلى معنى آخر، ولم يتم هذا الأمر إلا لأجل تعزيز نظرية ما اقتنع بها طائفة من القانونيين، لذا فان الجل الأعظم من القانونيين يتبنون تعريف السيادة بمعناها الأصيل، وإذا كان الفكر الغربي الحديث قد اختلف في أساس تحديد سيادة الدولة –كما رأينا- فان الفكر الإسلامي لم يختلف في هذا، لان السيادة ﷻ يمارسها مجموع الأفراد، والحكام ليسوا إلا وكلاء عن مجموع الشعب، يستمدون سلطانهم منه.

----

[1] للوقوف عليها (انظر بدوي، ثروت، النظم السياسية، ص43، مرجع سابق؛ محفوظ، عبد المنعم، مبادئ في النظام السياسية، ط1، 1987م، دار الفرقان للنشر، عمان، ص59).

[2] عبد الكريم، فتحي، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، ص79، مرجع سابق.

2. 1. 3 الفرق بين السلطة والقوة

شاع بين بعض القانونيين الخلط بين مصطلحي السلطة والقوة، لذا استوجب ذلك الأمر الوقوف عند تعريف القوة وتمييزها عن السلطة.

فعرفت القوة بأنها: " استخدام القهر والإرغام لتحقيق هدف ما يتوصل به أحيانا إلى إظهار السلطة والبقاء عليها ". [1]

ووضحها الدكتور بيتر غيل بقوله:" ولنعرف الآن مفهوم القوة: إنها القدرة على حمل الآخرين أن يفعلوا ما نريدهم أن يقوموا به، على افتراض أن هذا مختلف بطريقة ما عما يرغبون هم بعمله، وذلك باستخدام التهديد، وباستخدام العقوبات إذا لزم الأمر، وقد أدخلت فكرة العقوبات من اجل التمييز بين القوة والنفوذ، ذلك أن الأخير يتطابق في تعريفه مع القوة دون العقوبات، والعقوبات قد تكون إيجابية أو سلبية، وقد تكون مكافأة من المال أو العاطفة يستطيع مستخدم القوة أن يمنحها "،[2] ولا شك أن الوضع أكثر تعقيدا في المجتمعات الصناعية، فلكي يعمل النظام بفاعلية يجب الحصول على دعم عام وتعاون من مؤسسات مهمة كالجيش، ومن جماهير الشعب كذلك، والنتيجة أن ممارسة القوة هي نتيجة قدر كبير من المناورة من أجل المراكز وتحقيق المصالح وممارسة النفوذ أكثر من إعطاء الأوامر التي تنفذ".[3]

ويجب لهذه القوة أن تكون سلطتها لا تقهر، أي لا تجد أمامها في الداخل قوة أقوى منها أو منافسة لها، وهذه القوة التي تتمتع بها السلطة يجب أن تكون قوة مادية، لأن وتخلف هذه القوة المادية يعني زوال الدولة وفنائها.

إذا البيان السابق يكشف لنا أن القوة هي احد الوسائل التي يحتاج إليها أحيانا لإيصال نفوذ السلطة للجميع، وإردع المخالف عن مخالفته.

----

[1] البرغوثي، بشير، سوء استخدام القوة من منظور إسلامي، دار زهران، عمان، ط1، 2000، ص 22.

[2] بيتر غيل و جيفري يونتون، مقدمة في علم السياسة، ترجمة:محمـد مـصالحة، دار العلـم، عمـان، ط2، 1967، ج2، ص110.

[3] بيردو، المطول في العلوم السياسية، ط1، 2003، ص110، مرجع سابق.

ومن علامات هذه القوة أمران:

الأول: أنها قوة مادية محسوسة.

الثاني: أنها صامدة لا تقهر، ولا يوجد لها منافس مساوٍ لها، أو أقوى منها.

والخلاصة من هذا التفريق: أن بعض القائلين بهذه النظرية قد خلطوا بين القوة الضرورية اللازمة لحماية أمن الدولة ونظامها، وبين الوصول إلى السلطة باستخدام القوة، فالأولى لا غنى عنها لحماية أمن الدولة الداخلي والخارجي، ومن ثم فهي قوة مشروعة لها ما يبررها، أما الثانية فهي غير مشروعة، ليس لها مبرر سوى الاستبداد والدكتاتورية.[1]

لذلك تجدر الإشارة بشكل دقيق إلى التفرقة بين اعتماد وجود القوة بيد السلطة ضمانا لاستقرارها واستمراريتها، وبين اعتماد السلطة على القوة وحدها، فالملاحظ أن الدولة التي تعتمد على القوة وحدها سرعان ما يتقوض بناؤها، لأن جماهير الناس وان كانت في معظمها لا تعي حقائق أصول الحكم؛ إلا أن من طبيعة الجماهير العناد، فالقوة مثلها مثل الضريبة، فلكي تبلغ اكبر نجاحا يجب أن تكون بطريقة غير مباشرة وخفية، لذلك كان على الدولة أن تقدم للناس شيئا يرحبون به بل يلمسونه مثل الأمن والنظام والاعتراف بحقوق الرعية.[2]

ويوضح بيتر غيل الفارق بين أثره استخدام القوة وإعمال السلطة بقوله:

" إنني قد أكون قادرا على إرغامك عبر مجموعة من التهديدات إعطائي 30% من دخلك، لكن يكون هناك شك واضح في اعترافك لي بهذا الحق المعنوي، ففي هذه الحالة أكون أمارس عليك قوة، لكنها لا تسمى سلطة، لأنها لا تستند إلى حق.

وأما من ناحية أخرى فانك تدفع 30% من دخلك إلى سلطة الدخل القومي، لكنك تعترف بسلطتها في المطالبة وان شعرت بالتذمر".[3]

----

[1] الشكري، علي يوسف، النظم السياسية المقارنة، دار ايتراك، مصر، ط1، 2003، ص17.

[2] هوريو، اندريه، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ترجمة:علي مقلد، الدار الأهليـة، بيـروت، ط5، 1976، ج1/ص122.

[3] ول، ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة:زكي محفوظ، جامعـة الـدول العربيـة، القـاهرة، ط1، 1971، ج1/ص47.

2. 2 نشأة السلطة وأساسها وتطورها.

2. 2 . 1 نشأة السلطة في النظام الإسلامي

بعد أن بعث ا تعالى نبيه محمد ﷺ وأمره بتبليغ دينه إلى الناس بدأ المشركون يشنون الحرب الشعواء بكل وسائلها على المسلمين، ليمنعوهم من ممارسة عباداتهم، ذلك أنهم اعتبروا هذا الدين على غير هدي آبائهم الأولين، واخذوا يرددوا قول أسلافهم، كما في قوله تعالى:{ فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِين كَفَروا مِن قَومِهِ ما هذَا إِلا بشَر مثْلُكُم يرِيد أَن يتَفَضلَ علَيكُم ولَو شَاء الله لَأَنزلَ ملَائِكَةً ما سمِعنَا بِهذَا فِي آبائِنَا الْأَولِين}.[1]

وكان من المنطقي حينئذ أن تكون لتلك الطائفة التي دخلت في الإسلام؛ جماعة متحدة وبيئة خاصة تمكنهم من إقامة دينهم على الوجه الذي أراده ا تعالى لهم من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وكان هذا الأمر لا يتحقق إلا بإقامة الدولة التي تكفل لهم ذلك وتمدهم بالعزة والمنعة، وكان من رحمة ا بهم انه ﷻ لم يفرض عليهم في هذه المرحلة المكية أيا من العبادات الظاهرة التي قد تجعلهم في مرمى اعتداءات المشركين المغرضين.

وبانتقال الرسول ﷺ إلى المدينة تم للمسلمين إقامة دولة لهم، وهي دولة ينطبق عليها التعريف القانوني بأن تتوافر كل أركان الدولة فيها، فالدولة في التعريف القانوني والدستوري (هي جماعة من الناس تقيم بصورة دائمة على إقليم معين وتخضع لسلطة حاكمة وفق تنظيم سياسي معين)،[2]

وقد تحققت هذه الأركان في دولة الإسلام الأولى وكانت هناك السلطة الحاكمة التي تولاها الرسولﷺ .[3]

فكانت هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة تعني نشأة أول دار للإسلام آنذاك على وجه الأرض، وقد كانت إيذانا بظهور الدولة الإسلامية بإشراف منشئها الأول محمدﷺ .

----

[1] سورة المؤمنون، آية: 24.

[2] بدوي، ثروت، النظم السياسية، ص34، مرجع سابق.

[3] عبد الكريم، فتحي، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، ص 152، مرجع سابق.

ولذا فقد كان أول عمل قام به، أن أقام الأسس الهامة لهذه الدولة، ولقد كانت هذه الأسس ممثلة في الأعمال التالية:

أ- بناء المسجد.

ب- المؤاخاة بين المسلمين عامة والمهاجرين والأنصار خاصة.

ج- كتابة الوثيقة التي حددت نظام حياة المسلمين فيما بينهم، وعلاقتهم كذلك مع غيرهم بصورة عامة واليهود بصورة خاصة.[1]

وعليه فان نشأة الدولة الإسلامية، ويعود أساس السلطة فيها إلى إرادة ا ، عندما بعث رسوله الأمين إلى الناس أجمعين مبشرا ونذيرا، وداعيا إلى ا بإذنه وسراجا منيرا، وتتابعت الأحداث بعد ذلك، إلى أن تمت الهجرة إلى المدينة النبوية، فقامت الدولة الإسلامية على أساس الإخاء بين المهاجرين والأنصار، فانصهروا جميعا في بوتقة الإيمان ،ووحدتهم أخوة الإسلام، فكونوا النواة الصلبة لأمة واحدة متماسكة، تمثل شعب الدولة الإسلامية ، وبذلك تنفرد الدولة الإسلامية بنشأة خاصة تتميز بها، وتختلف عن كافة النظريات التي نشأت عنها كل الدول الأخرى، سواء العقدية منها وغير العقدية. [2]

2. 2. 2 نشأة السلطة في النظام الديمقراطي

إن الاستعداد لدى الناس للسلطة والميل لها، صفتان طبيعيتان في النفس، وتتجلى صورة السلطة وتبرز بوجود الجماعة، فالتنظيم السياسي يفترض بادئ ذي بدئ وجود الجماعة، ويفترض كذلك وجود سلطة تتولى إدارة هذه الجماعة، وتسيير أمورها، ورعاية شؤونها، ومفهوم السلطة واسع؛ فهو غير قاصر على الناحية السياسية، بل هو موجود داخل الأسرة والقبيلة، حيث يتبين لنا وجود نوعين من الناس دائما، حكام ومحكومين.[3]

----

[1] البوطي، محمد سعيد رمضان، فقه السيرة النبوية، دار الفكر المعاصر-بيروت، ط11، 1991، ص142.

[2] بسيوني، عبد الغني، النظم السياسية، ص88، مرجع سابق.

[3] الكيلاني، عدي، تأصيل السلطة في الإسلام، ص24، مرجع سابق.

وعملية الاستقراء التاريخي تدلل على أساليب قد نشأت بها السلطة داخل المجتمعات، منها أسلوب الموهبة الفطرية القيادية التي قد تساعد على ظهوره ظروف معينة مثل نصر عسكري بارز قام به الشخص. [1]

وتلعب هيمنة العرف دورها الفعال في مجال نشوء السلطة، فبينما تؤدي الموهبة الشخصية إلى خلق السلطة لدى شخص معين، فانه بعد مماته تنتقل السلطة إلى خلفه ولو بشكل اضعف، إذ قد يفتقر الخلف إلى بعض مميزات سلفه، وأحيانا نرى الهيمنة العرفية تتطور إلى سيطرة شرعية مع مرور الوقت.[2]

وفي المقابل لا يمكن أن يوجد مجتمع متحضر بدون سلطة عليا، وكانت السلطة تختلف باختلاف الجماعات، وعلى ذلك فلم يكن لها صورة محددة أو شكل معين، وفي المجتمعات القديمة كانت تتركز السلطة في يد شخص واحد ترتضيه الجماعة لما يتمتع به من قوة وسداد رأي، وقد يفرض نفسه على الجماعة، ويمارس تلك السلطة بصفة شخصية، كما لو كانت ملكا خاصا له أوتيها من كفاءة خاصة، ولكن تقدم الوعي السياسي للأفراد جعلهم لا يتقبلون هذا الوضع من تركيز السلطة في يد فرد واحد، فبدءوا يفكرون في وسيلة أخرى.

واخذوا يبحثون عن وضع جديد للسلطة، فاهتدوا إلى فكرة عدم اعتبار السلطة امتيازا شخصيا لفرد في الجماعة وإنما يجب أن تكون منفصلة عن شخص من يمارسها، ويجب أن تستند السلطة إلى دعامة الدولة.[3]

فالدولة هي مستودع السلطة ومستقرها، وهي دائمة باقية وان تغير الحاكمين لتلك السلطة، وبذلك تكون الدولة فكرة قصد منها تبرير وتفسير ظاهرة اجتماعية هي:السلطة السياسية في المجتمع وكيفية استخدامها، وعلى ذلك أصبحت السلطة لصيقة بالدولة بل ركنا من أركانها.

----

[1] لويد، دينيس، فكرة القانون، ترجمة: سليم صويص، مجلة عـالم المعرفـة، الكويـت، عـدد:47، تـشرين ثاني:1981، ص37.

[2] الكيلاني، عدي، تأصيل السلطة في الإسلام، ص25، مرجع سابق.

[3] ليلة، محمد كامل، النظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1969، ص17.

ثم انتقلت السلطة بعد ذلك إلى مرحلة التأصيل فخضعت لاجتهادات المفكرين، وتشعبت المذاهب في تأصيل السلطة والبحث عن الأسس التي سوف تقوم عليها فنشأت العديد من النظريات القائمة على التخمين والتجربة دون الخضوع إلى نصوص قاطعة مرضية. [1]

وفي ختام هذا الفصل يتبين أن الجانب الاجتماعي والنفسي كان له الدور الكبير في ظهور بوادر السلطة عند الشعوب، سواء الإسلامية أو غير الإسلامية وتم استغلال الظروف التي أحاطت بالشعوب من حروب وثورات وخلافات كذريعة لإيجاد السلطة التي تحكمهم، وتحقق لهم الاستقرار الذي أردوا الوصول إليه.

لكن عند الحديث عن السلطة بشكلها الدستوري المتكامل يظهر هنا الفارق بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي، حيث أن النظام الإسلامي استمد قواعد السلطة وأسسها من الوحي الإلهي، عبر الأحداث التي كان يمر بها النبي ﷺ أثناء مدة حكمه للدولة الإسلامية، حيث كان يستغل هذه الأحداث لترسيخ القواعد والأسس التي تشكلت بها السلطة في النظام الإسلامي، ومثال ذلك ما حدث في شأن الأسرى يوم بدر فاستشار النبي ﷺ أصحابه في شأنهم.[2]

فكانت هذه الحادثة منطلقا لتأسيس مبدأ الشورى في الإسلام، وتأكد تقرير هذا المبدأ بالنصوص الشرعية.

ومن هذه النصوص قوله ﷻ :{ وَأَمرهم شُورى بينَهم }.[3]

وقوله ﷻ :{ وشَاورهم فِي الأَمر }.[4]

فتميزت السلطة في ظل النظام الإسلامي:

أ- بالشمول لنواحي الحياة كلها.

ب- وبعدم وجود الخلافات والنزاعات التي شهدتها السلطة في النظام الديمقراطي.

----

[1] للإطلاع على هذه النظريات، بدوي، ثروت، الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، مصر، ط1، 1989، ص105.

[2] المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم، دار السلام، الرياض، ط1، 1998، ص217.

[3] سورة الشورى، آية:38.

[4] سورة آل عمران، آية:159

ج- وبأنها صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.
د- والاهم من هذا أنها لاقت من القبول ما لم تلاقيه أي سلطة في أي وقت من الأوقات، مما انعكس إيجابيا على استمرارها، واستقرارها.

وعلى العكس تماما في النظام الديمقراطي، فان السلطة فيه احتاجت إلى وقت طويل، مرت فيه بعدد من النظريات والمبادئ التي اخذ الكلام والتحليل فيها منحى الجدل والتعارض وربما التبرير غير المنطقي، ولم ترسخ فيه قواعد السلطة حتى وقتنا الحالي، إذ ما يزال القانونيون يعانون ويلات النظريات التي أنشأها أصحابها في فترة من معينة التاريخ لا تصلح لغيرها، لأنها بطبيعة الحال نتاج عقل قاصر ضيق الأفق يبحث عن مصلحة طائفة معينو من الناس، وربما جنح بعض الكتاب إلى مجاملة هذه النظريات رغم تناقضها، باعتبار أن واضعيها من أصحاب السبق في مجال القانون، وهذا لا يشفع لهم فالعبرة بالحق لا بصاحبه، وبهذا يتسامى النظام الإسلامي على كل النظم الوضعية في إرساء قواعد السلطة على اشمل واعم الأسس التي تحقق الرضا المأمول للساطة الحاكمة، ولذا قال ا ﷻ: { ولَو كَان مِن عِندِ غَيرِ اللّهِ لَوجدواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرا }.[1]

وهذا إعجاز عجيب للقرآن، فالعقول البشرية مهما أوتيت من حكمة وذكاء؛ فإن العوار يظهر في أحكامها مع مضي الزمن، ويظهر العوار في نتاجها مع تداخل الأشياء، فهناك قوانين وضعها أناس ذو ثقافة عالية وذكاء، وقد تظهر فيها مصلحة في بادي الرأي، ولكن مع تقلب الزمن تظهر المفاسد.

ومثالا على ذلك: أنه إن زنى رجل مع امرأة باختيارها فهذه حرية شخصية في قانونهم، ويقولون إن زنى رجل على فراش امرأة متزوجة فهذا اعتداء على حق الزوج، وللزوج أن يطالب بحق يقدره له القانون.
وهذا الحق محصور لصاحب الفراش، لا يورث أي لا يطالب فيه ابنه مثلا، ويقولون لو أن رجلا أراد أن يقتل وتحقق من القتل؛ فدافع عن نفسه فقتل قاتله فهذا لا حرج فيه.

----

[1] سورة النساء، آية:83.

والآن نفترض صورة رجل دخل على بيته فوجد رجلا يزني في زوجته فهم بقتل الزاني فدافع الزاني عن نفسه فقتل الزوج، ففي القانون الديمقراطي الوضعي لا شيء عليه، ومن هنا يتبين عوار هذه القوانين والأمثلة كثيرة.

إن هذا الشرع من لدن حكيم خبير، فلا تعارض في أوامره ولا تناقض، وإنما التعارض فقط في استخراج الحكم عند المجتهد، أما الشريعة في نفسها فهي منزهة عن وقوع التعارض فضلا عن التناقض وهذا مذهب جماهير أهل العلم.[1]

----

[1] سلمان، مشهور حسن، التحقيقات والتنقيحات على متن الورقات، دار الإمام مالك، أبو ظبي، ط1، 2005، ص389.

الفصل الثالث

أقسام السلطة في النظام الإسلامي مقارنا بالنظام الديمقراطي

3. 1 السلطة التشريعية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي

3. 1. 1 السلطة التشريعية في النظام الإسلامي

3. 1. 1. 1 تكوين السلطة التشريعية في النظام الإسلامي

يعبر الفقهاء المسلمون المعاصرون عن الهيئة التشريعية [بأهل الحل و العقد]، وهذا المصطلح كما يتضح بتتبع استعمالاته إنما يقصد به: الجماعة التي تمثل الأمة الإسلامية في اختيار حكامها، وتنوب عنها، وهي بهذا المعنى تشبه دور المجالس التشريعية في الدولة الحديثة من حيث تمثيل الأمة في الوظائف السياسية والرقابية، ومن ثم؛ فان أهل الحل و العقد هم السلطة التشريعية الذين يستنبطون الأحكام من أدلتها، وعلى رئيس الدولة أن يرجع لأعيان العلماء من أهل الحل والعقد لوضع القانون للمسائل التي لم يرد فيها نص بما يتفق مع الشريعة الإسلامية، فأهل الحل والعقد من العلماء هم الذين يمثلون السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية.[1]

مع العلم أن مضمون فكرة الحل والعقد كانت موجودة منذ زمن النبي ﷺ ، وأهلها موجودون؛ وأولهم النقباء في بيعة العقبة الثانية وكانوا بعض أهل الشورى، ولذلك سموا أولا [بأهل الشورى] ثم أطلق عليهم [أهل الاجتهاد] لأنهم كانوا في الغالب من أهل الشورى المجتهدين، ثم عرفوا بأهل الحل والعقد، فيكون مصطلح أهل الحل والعقد قد نشأ قديما، ثم بعد ذلك درج استعمال العلماء له.[2]

هذا وقد تغايرت تسميات العلماء لهم بعد ذلك؛ فالماوردي يسميهم[أهل الاختيار][3]، والبغدادي يسميهم[أهل الاجتهاد].[4]ومن ثم سمه ما شئت برلمانا أو، فهذا متروك لما يصطلح عليه المسلمون شريطة أن يتقيد الجميع بتطبيق الدستور الشرعي.[5]

---

[1] الديك، محمود، الفقه السياسي في الإسلام، دار ايتراك، عمان، ط1، 2000، ص132.

[2] العوضي، احمد، نظام الحكم في الإسلام، ص219، مرجع سابق.

[3] الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص18، مرجع سابق.

[4] البياتي، منير، النظام السياسي الإسلامي، دار وائل للنشر الأردن، ط1، 2000، ص 175.

[5] الديك، محمود، المرجع السابق، ص 69.

ويتحدث عنهم شيخ الإسلام في سياق الحديث عن قوله تعالى:{ أَطِيعواْ اللّه وأَطِيعواْ الرسولَ وأُولِي الأَمر مِنكُم }.[1]؛ فيقول:" أولوا الأمر هم: أصحاب الأمر وذووه، وهم الذين يأمرون الناس، وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة، وأهل العلم والكلام، ولهذا كان أولو الأمر صنفين: العلماء والأمراء".[2]

ويعتبر الشيخ محمد عبده أن المراد بأولي الأمر الوارد ذكرهم في الآية:" جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين وهم الأمراء، و الحكام، والعلماء، الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات، و المصالح العامة، فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر، أو حكم؛ وجب أن يطاعوا فيه بشرط أن يكونوا أمناء، وان لا يخالفوا أمر ا ، ولا سنة نبيه -عليه السلام، وان يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة".[3]

ويقول محمود شلتوت:"وأولوا الأمر: هم أهل النظر؛ الذين عرفوا في الأمة بكمال الاختصاص في بحث الشؤون، وإدراك المصالح، والغيرة عليها، وكانت إطاعتهم هي الأخذ بما يتفقون عليه في المسألة ذات النظر والاجتهاد، أو بما يترجح فيها عن طريق الأغلبية".[4]

فتأسيسا على ما سبق ذكره من كلام الفقهاء؛ يتبين لنا أن الهيئة التشريعية في الدولة الإسلامية الأولى كانت تتكون من صنفين من الناس:

الصنف الأول: وهو الخليفة، ومسوغ ذلك انه هو المسئول بمقتضى عقد البيعة عن تدبير شؤون الأمة، ورعاية مصالحها، وهو المحاسب ديانة أمام ا ، وقضاء أمام الناس، فلزم من ذلك أن تكون له صلاحيات لفهم الأدلة الشرعية، واستنباط الأحكام الشرعية منه،أو التخير من الآراء المتعددة، وكذلك فان الخليفة وبموجب عقد البيعة أصبح هو صاحب الولاية العامة على الأمة والمكاف بالتصرف عليها بما يحقق مصالحها، فالمصالح لا تتحقق إلا بالتشريع الإسلامي.

---

(1) سورة النساء، آية: 59.

(2) ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم، الحسبة في الإسلام، المطبعة السلفية، مصر، ط1، 1967، ص135.

(3) عبده، محمد، تفسير المنار، الهيئة المصرية، القاهرة، ط1، 1972، ج5، ص 147.

(4) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة ، دار الفكر العربي، القاهرة. ط1، 1998م، ص64.

فيلزم من ذلك اتصاف الخليفة بالقدرة على استنباط الأحكام- على أن المشهور بين الفقهاء في اشتراط الاجتهاد في الخليفة- فان لم يتحقق هذا الأمر في هذا الصنف تتوجه المسؤولية إلى؛ [1]

الصنف الثاني: وهم أهل الحل والعقد، الذين يتولون في هذا المقام مسؤولية الكشف عن أحكام ا ، وبيان مراد ا تعالى من النصوص الشرعية وإظهارها للأمة، أما عن طريقة اختيار هذه الهيئة التشريعية فالذي نراه أن الشريعة الإسلامية تتسع للقول بنظام الانتخاب لاختيار أهل الحل و العقد، لان مقصد الشرع هو إيجاد هذه الهيئة، فما يوصل إلى هذا المقصود يكون مندوبا، أو واجبا، والذي يوصل إليه هو نظام الانتخاب، بما يتفق مع ما جاء به الشرع من تجنب التزييف، والتضليل، والكذب، والغش، والخداع، وشراء الأصوات.[2]

ثم إن مبدأ الانتخاب يجد سنده في القرآن، والسنة النبوية، مثل قوله تعالى: {وشَاوِرهم فِي الأمر}، [3] وقوله تعالى{ وَأمرهم شُورى بينَهم }.[4]

يقول ابن تيمية:" إن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فالإمامة ملك وسلطان، وهذا لا يصير ملكا بموافقة واحد، ولا اثنين، ولا أربعة، إلا أن يكون موافقة هؤلاء – أي أهل الحل والعقد – تقتضي موافقة غيرهم، بحيث يصير ملكا بذلك"،[5] وبناء على ما ذكره شيخ الإسلام؛ فان الانتخاب الذي تمثله الأنظمة القائمة اليوم هو الأسلوب العلمي الذي يتم به اختيار من وصفوا بان موافقتهم تلزم موافقة الأمة، لان هذه الأمة قد فوضت هؤلاء على أن يكونوا ممثلين لها. ومن السنة قوله ﷺ لأهل بيعة العقبة:" اخرجوا منكم اثني عشر نقيبا". [6]

---

(1) العوضي، احمد محمد، نظام الحكم في الإسلام، ص 232، مرجع سابق.

(2) الكيلاني، عبد ا زيد، القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام، ص 85، مرجع سابق.

(3) سورة آل عمران، آية: 159.

(4) سورة الشورى، آية: 38.

(5) ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم، منهاج الـسنة النبويـة، المطبعـة الكبـرى، مـصر، ط1، 1321، ج2، ص368.

(6) ابن حنبل، احمد، المسند، ج3، ص462، مرجع سابق.

إلا أن بعض الفقهاء يرى أن اختيار أهل الحل والعقد محكوم بمبدأ[توسيد الأمر إلى أهله]، والذي يستدعي إعطاء الحاكم حق تعيين ذوي الكفاءات والتخصصات الذين يحتاج إليهم في المجلس لممارسة الدور التشريعي إذا أخطأهم الانتخاب الحر[1]، وذلك قياسا على الحاكم، فان الفقهاء قد حددوا شروطا لاختياره من حيث الكفاءات، فيقول الماوردي:" إذا كان احدهما- أي المرشحين –اعلم، والآخر أشجع، نُظر؛ فان كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة ادعى لانتشار الثغور، وظهور البغاة كان الشجاع أحق، وان كانت الحاجة إلى فضل العلم لسكون الدهماء، وظهور أهل البدع، كان الأعلم أحق".[2]

وعليه؛ فان ما أشار إليه الماوردي في تحديد شروط رئيس الدولة من حيث الكفاءات؛ يشمل في النظر العلمي الكفايات المطلوبة للهيئة التشريعية، وذلك لوحدة المناط، وهي طبيعة العمل السياسي المنوطة بالمجلس التشريعي، وبرئيس الدولة في آن معا [3]، مع التنبيه على أن ظروف الدولة ووضعها السياسي يحدد الخبرة المطلوبة بما يناسب الظروف العامة في الدولة من كفاءة علمية، أو اقتصادية.

ويرى الباحث أن حصر اختيار أهل الحل والعقد على مبدأ التعيين؛ يفوت مسالة مهمة ألا وهي مدى رضا الأمة بهذا المجلس، لان الأصل فيه انه وجد للبحث عن مصالح هذه الأمة لتحقيقها، ودفع الضرر الذي قد يلحق بها، وذلك لا يكون إلا إذا كان المجلس يحظى بموافقة الأمة عن طريق اختيارها لهم.

والأمر الثاني: أن هذا المجلس إذا كان طريقه التعيين؛ فانه قد يجر برئيس الدولة إلى أن يتخير من العلماء من يقدر على اسر حريته، ومن لا تتوفر فيه أهلية الاجتهاد، أو الكفاءات العلمية المطلوبة، فيصبح هذا المجلس يبحث في المسائل الشرعية دون مراقبة، وبالتالي يتخير منها ما يوافق هوى السلطان ولو دفع به الأمر إلى العمل بالمسائل الشاذة، فيصبح هذا المجلس التشريعي أسيراً لأهواء السلاطين والأمراء، ولا تتحقق الغاية التي وجد من اجلها.

---

[1] الدريني، محمد، خصائص التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1982، ص61.

[2] الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص8، مرجع سابق.

[3] الدريني، محمد، المرجع السابق، ص 61.

ويرى الباحث أيضا أن حصر اختيار هذه الهيئة بطريقة الانتخاب يفوت على الناس اختيار أصحاب الكفاءات التي تلزم في هذا المجال، خاصة في مثل الظروف التي نعيش فيها اليوم التي أصبح اختيار النائب فيها مبني على أسس عرقية، أو طائفية، فتقوم كل طائفة باختيار من ترضاه لدنياها لا لدينها.

وعليه فالذي يراه الباحث أن من أفضل الطرق التي نستطيع من خلالها إنشاء هيئة تشريعية بالمعايير الصحيحة؛ هو الجمع بين طريقتي الانتخاب و التعيين؛ وذلك بتقسيم المجلس إلى مجموعتين؛ الأولى يترك للأمة الحق باختيار أعضاءها، ولكن يوضع شروط دقيقة للنائب فيعطي هذا الثقل الشعبي الضمانة والقدرة والرضا الذي يجب أن تتمتع به الهيئة التشريعية في الدولة الإسلامية.

والثانية؛ يقوم رئيس الدولة باختيارهم بناء على أسس شرعية، وكفائية، والاعتماد على ذوي الكفاءات، والخبرات، ممن تفرغوا للبحث العلمي، وانقطعوا عن العمل السياسي، مما يجعل فرصة نجاحهم في عملهم كبيرة، ومن ثم يتم دمج المجلس المنتخب، بالمجلس الذي يضم الخبراء الذين تم تعينهم فتؤدي هذه الهيئة دورها بالرأي السديد من أهل الاختصاص، و بالضمانات الشعبية من الأمة، فنتوصل بذلك إلى ما هو اغلب الظن من الحق، والعدل، والمصلحة، ولقد نصر هذا الرأي الشيخ عبد العزيز الخياط حيث يقول:" يتم اختيار أهل الحل والعقد بإحدى طرق ثلاث:

1- الانتخاب لإبراز وجوه الناس فيكون المنتخبون حينها بعض أهل الحل والعقد.

2- اختيار فئات من الأمة؛ كرؤساء النقابات.

3- اختيار الدولة لعدد من رؤساء القبائل و الوجهاء. [1]

بقي القول أن هذا الأصل- وهو أحقية الشعب في اختيار بعض الناخبين ليمثلوهم في مجلس الحل والعقد- هو المفهوم الإسلامي لمبدأ [سيادة الأمة]، والذي يعني:أن الأمة هي التي تختار ممثليها بنفسها كلهم أو جلهم بما يتوافق مع الجو السياسي العام في الدولة، على عكس هذا المفهوم في النظام الديمقراطي الذي يعني أن الشعب هو مصدر القوانين في السلطة، وهذا مناقض تماما للمفهوم الإسلامي.

----

[1] الخياط، عبد العزيز، وأمرهم شورى، ، مؤسسة آل البيت، عمان، ط1، 1993م، ص 47.

وخلاصة القول أن السلطة التشريعية في النظام الإسلامي تتكون أساسا من صنفين هما:

أ- الخليفة كرئيس للسلطة التشريعية.

ب- أهل الحل والعقد كأعضاء فاعلين فيها، وانه يتم اختيارهم على أساس الانتخاب والتعيين للجمع بين مصلحة الاستقلال الوظيفي والرضا الشعبي.

3. 1. 1. 2 مصادر السلطة التشريعية في النظام الإسلامي

إن الحديث عن مصدر السلطة التشريعية؛ هو ثمرة وفرع الحديث عن مبدأ السيادة، أو ما يعرف عند بعض الفقهاء المسلمين باسم [الحاكمية] التي تكون تعالى وحده، فالسلطة السياسية في الإسلام تخضع لأحكام الشريعة، وللقواعد التي جاء بها القرآن والسنة للسياسة والحكم، فالحاكمية في الشريعة الإسلامية تكون ﷻ وحده.

ومن هنا فالسلطة أو الهيئة الحاكمة مقيدة بأحكام الشرع في كل صغيرة وكبيرة، ومحاسبة أمام الشعب الذي تعاقد معها على تنفيذ الأحكام الشرعية على جميع رعاياها دون استثناء، فهذه الشريعة من الخالق سبحانه، أما القانون فمن صنع البشر، وكليهما يتمثل به جليا صفات صانعه، فتتمثل في الشريعة قدرة ا وكماله وإحاطته، ومن ثم فهي صالحة لكل زمان ومكان فهذه المبادئ العقائدية تجعل من نشاط المسلم السياسي رسالة يقوم بها وأمانة استأمنه ا عليها ليؤديها حق الأداء، سواء كان راعيا أم من الرعية، حاكما أم محكوما،[1] ولهذا بين الفقهاء أن من أهم قواعد السيادة أو الحاكمية في الفقه الإسلامي؛ القول: أن مصدر السيادة هو ا تعالى، فهو المشرع الذي وضع الأحكام، فإليه يرجع القانون الإلهي الذي ينظم سلوك الأمة، حكّاما ومحكومين، فالدستور في الدولة الإسلامية هو كتاب ا وسنة نبيه ﷺ.

---

[1] المومني، احمد محمد، السياسة الشرعية، مطبعة الرومانتيك للأبحاث، اربد، ط1، 2005، ص66.

والسيادة في الفقه الإسلامي تقوم على أساس متين تتمثل في السيادة مطلقة للدستور الإلهي المبين لحدود ا .

ويعبر بعض الفقهاء عن مصطلح سيادة الشرع في الفقه الإسلامي بمصطلح آخر ألا وهو (أحدية الإرادة)، والتي تعني انه لا يوجد تماثل بين إرادة المشرع وإرادة البشر والتي –أي الأحدية- صفة لذات ليس كمثلها شيء وهو ا ﷻ.[3]

ولقد تضافرت النصوص القرآنية الدالة على انفراد ا تعالى بهذه السلطة فيما شرع من أحكام، والتي تدل كذلك على تقرير مبدأ سيادة الشرع التي تبين أن الشريعة الإسلامية هي مصدر السلطة التشريعية في الفقه الإسلامي:

وذلك في قوله ﷻ:{ألَا يعلَم من خَلَقَ وهو اللطِيفُ الْخَبِير}.[4]

وقوله ﷻ: { إِن الْحكْم إِلا لِلّهِ }[5]

وقوله ﷻ :{ ومن لم يحكُم بِما أَنزلَ اللّه فَأُولَـئِك الْكَافِرون }.[6]

وقوله ﷻ: { أَم لَهم شُركَاء شَرعوا لَهم من الدين ما لَم يأْذَن بِهِ الله }.[7]

وفي قوله ﷻ:{ يا أَيها الَذِين آمنُواْ أَطِيعواْ اللّه وأَطِيعواْ الرسولَ وأُولِي الأَمر مِنكُم }[8] وفي هذا تحديد لمصادر التشريع في الإسلام التي تستقى في النهاية من مصدر واحد وهو الوحي الإلهي، وهذه المصادر هي:

أولا: القرآن، وتطبيق ما جاء فيه محقق لطاعة ا .

ثانيا: السنة النبوية الصحيحة، والعمل بها محقق لطاعة الرسولﷺ.

----

(1) الديك، محمود، الفقه السياسي في الإسلام، ص69، مرجع سابق.

(2) سورة البقرة، آية: 30.

(3) العوضي، احمد، نظام الحكم في الإسلام، ص214، مرجع سابق.

(4) سورة الملك، آية: 14.

(5) سورة الأنعام، آية: 57.

(6) سورة المائدة، آية: 47.

(7) سورة الشورى، آية:21.

(8) سورة النساء، آية:59.

ثالثا: الاجتهاد الجماعي، أو إجماع ذوي الفكر المختصين في النظر في شؤون الناس ومصالحهم، والإجماع الذي لا بد له من مستند شرعي نصي أو مصلحي وهو يمثل في حقيقة الأمر إرادة الأمة العامة.

رابعا: الاجتهاد الفردي من قبل العلماء المجتهدين وتشمل طرق استنباط القواعد و الأحكام والأنظمة لديهم عدة أصول؛ كالقياس والاستحسان والعرف وسد الذرائع[1]، فان برز اختلاف بين المجتهدين؛ عرض الأمر على القواعد العامة أو المبادئ التشريعية والأهداف الأساسية المعلومة من القران والسنة على وان يتفق الحكم المقرر مع روح الإسلام، ومقاصد الشريعة الإسلامية[2]، وهذا تطبيق لقوله ﷻ :

{ فَإِن تَنَازعتُم فِي شَيءٍ فَردوه إِلَى اللّهِ والرسول }.[3]

وفي ذلك ضمان أكيد لحرية الإنسان، والحفاظ على كرامته ومصالحه وعدم استبداد احد به، أما إعطاء سلطة التشريع والأمر لأحد من الناس فهو إشراك في ربوبية ا ، وطريق يؤدي إلى الاستبداد و الطغيان والظلم والتعسف وإهدار حرية الإنسان والإضرار بمصالحه الخاصة التي لا تصطدم مع المصالح العامة.[4]

يقول الإمام الشاطبي- رحمه ا –"إن التكاليف مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية وإما أخروية فأما الأخروية فراجعة إلى حال المكلف في الآخرة ليكون من أهل النعيم، لا من أهل الجحيم، وأما الدنيوية فان الأعمال إذا تأملتها مقدمات ونتائج؛ فإنها أسباب لمسببات هي مقصود الشرع".[5]

يتبين من هذا النقل بما لا يدع سبيلا للريب؛ أن مصادر الشريعة الإسلامية وبخاصة في الشؤون الدستورية، هي ذات مرونة، من شأنها أن تجعل أحكامها قابلة للتطور والملائمة مع مختلف البيئات و الأمكنة، وفي مختلف الأزمنة.

----

(1) الزحيلي، وهبة، نظام الإسلام، دار قتيبة، بيروت، ط2، 1993، ص164.

(2) المرجع السابق، ص161.

(3) سورة النساء، آية: 59.

(4) الزحيلي، وهبة، المرجع السابق، ص16.

(5) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، (ت 790هـ). ، الموافقات في أصول الشريعة، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م، ص121

ويتبين كذلك أن اتهامات بعض المستشرقين وغيرهم من غير الباحثين الصادقين لمصادر الشريعة بالعقم أو بالجمود، إنما هو اتهام صادر عن خلط بين الشريعة وبين بعض فقهاء الشريعة، فوصفت ببعض صفاتهم، وسنة الخلط بين الشريعة وبين رجال الشريعة واتهام الشريعة بأخطاء بعض رجالها، هي سنّة عرفت منذ سنين عن كثير من الكتاب غير الصادقين في أبحاثهم، أو هو اتهام صادر في حقيقة أمره عن نظر إلى سفح ذلك الطود الأشم أو إلى سطح ذلك اليم الخضم دون نظر إلى تلك القيم.[1]

وبعد هذا؛ فان كان المراد بالسلطة التشريعية تشريع الأحكام، فالتشريع الإسلامي وحده، ذلك أنه جلت قدرته لم يفوض أحدا من عباده أن يشرع للناس من الأحكام ما يريد، أو أن يحكم بينهم بما يراه، فلم يفوض رسولا أو نبيا ولا واليا أو وليا فلا يحق لأحد سوى ا في التشريع بالمعنى الحقيقي الذي يعني إنشاء القوانين، سواء أكان حاكما أو محكوما أم طائفة من الأمة، لان إعطاء احدهم صلاحية التشريع يجعله متأثرا بالمصالح والأهواء الخاصة وترك مصلحة الأمة العليا وانه لا بد وان تتطابق القوانين مع الشريعة الإسلامية وإذا كان هناك تناقض فتكون تلك القوانين باطلة، على هذا اتفق المسلمون، وقال به جميعهم.[2]

أما إذا كان المراد بالسلطة تبليغ الأحكام و تفسير النصوص وتنفيذ ما يحتاج إلى تنفيذ فان السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية اختلفت من عصر إلى عصر، ففي عصر الرسول انحصرت مصادر التشريع في الوحي الإلهي بقسميه: القران الكريم، والسنة النبوية، فالمصدر الأصلي للتشريع هو القرآن الكريم المنزل من ا ﷻ على رسولهﷺ، ثم ما جاء من رسولهﷺ من أقوال وأفعال، ويمكن القول أن التشريع الإسلامي قد اكتملت أهم أصوله التي يقوم عليها يوم وفاة الرسول الكريمﷺ. وانقطع الوحي بانتقاله إلى الرفيق الأعلى، وانتهت السنة على اختلاف ضروبها من قولية، أو فعلية، أو تقريرية.

----

[1] متولي، عبد الحميد، مبادئ نظام الحكم، ص88، مرجع سابق.

[2] نظمي، عزيز، الفكر السياسي في الإسلام، مكتبة شباب الجامعة، الإسكندرية، ط1، 1996، ص121.

وبعد أن توفي رسول ا ﷺ وانقطع الوحي اضطر الصحابة والتابعون والفقهاء من بعدهم إلى الاجتهاد فيما لم يرد به نص، واضطروا إلى الرجوع إلى ما تم في حياة الرسولﷺ واستلهام ما أوحي إليه من كتاب ا ، ثم التفريع والتطبيق حسب ظروف الزمان والمكان والمصالح العامة، فكان الاجتهاد بالإضافة إلى القران والسنة مصدرا من مصادر التشريع الإسلامي.[1]

ولا يفوت التنبيه هنا على مدى التشنيع والتهويل الذي جعله ا تعالى لكل من خالف قواعد الدين في أحكامه، سواء الخاصة أو العامة، فان ا قد جعل هذا الشخص متعديا حدود ا قال تعالى: { ومن يتَعد حدود اللهِ فَقَد ظَلَم نَفْسه }.[2]

فمن خضع تعالى وأطاعه وتحاكم إلى وحيه فهو العابد له، ومن خضع لغيره وتحاكم إلى غير شرعه فقد عبد الطاغوت وانقاد له، قال تعالى:{ أَلَم تَر إِلَى الَذِين يزعمون أَنهم آمنُواْ بِما أُنزِلَ إِلَيك وما أُنزِلَ مِن قَبلِك يرِيدون أَن يتَحاكَمواْ إِلَى الطاغُوتِ وقَد أُمِرواْ أَن يكْفُرواْ بِهِ ويرِيد الشيطَان أَن يضِلَهم ضلاَلاً بعِيدا }.[3]

وقد اخبر ا عن اليهود و النصارى أنهم اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون ا ، كما أطاعوهم في تحليل الحرام وتحريم الحلال، قال تعالى: {اتخَذُواْ أَحبارهم ورهبانَهم أَربابا من دون اللّهِ }.[4] وقدم عدي بن حاتم إلى رسول ا ﷺ وهو يقرأ هذه الآية، فقال: يا رسول ا إنّا لسنا نعبدهم- وكان نصرانيا- فقال ﷺ : أليس يحرمون ما احل ا فتحرمونه، ويحلون ما حرم ا فتحلونه، قال: بلى، قال:" فتلك عبادتهم".[5]

----

[1] حلمي، محمود، نظام الحكم الإسلامي، ص 212، مرجع سابق.

[2] سورة الطلاق، آية: 1.

[3] سورة النساء، آية: 60.

[4] سورة التوبة، آية: 31.

[5] سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: محمد الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 2001، باب ومن سورة التوبة، ص694، حديث رقم: 3095، مرجع سابق.

وقال الحافظ ابن كثير في تفسيره ولهذا قال تعالى: (وما أُمِرواْ إلا لِيعبدواْ إِلَـٰها واحِدا}.[1] أي الذي إذا حرم الشيء فهو الحرام، وإذا احل شيء فهو الحلال، وما شرعه اُتبع، وما حكم به نفذ، لا اله إلا هو سبحانه عما يشركون.[2]

وبين- رحمه ا -؛ أن الحكم بغير ما انزل ا هو حكم الجاهلين،وأن الإعراض عنه سبب لحلول عقابه وباسه الذي لا يرد عن القوم الظالمين، وذلك عند قوله تعالى: {وأَن احكُم بينَهم بِمآ أَنزلَ اللّه ولاَ تَتبِع أَهواءهم واحذَرهم أَن يفْتِنُوك عن بعضِ ما أَنزلَ اللّه إِلَيك}،[3] والآية وان كان فيها التوجيه العام للحاكم والمحكوم؛ فان فيها مع ذلك توجيه للقضاة والحكام للحكم بالعدل ، وان يردوا الأمر إلى ا ورسوله في حال التنازع والاختلاف، ولقد جعل ا سبحانه المتحاكم إلى غير شرعه في منازل ثلاث، بينها في قوله سبحانه: { ومن لم يحكُم بِما أَنزلَ اللّه فَأُولَـئِك هم الْكَافِرون }، { .. الْفَاسِقُون }،{ ... الظالِمون }،[4] وذلك بحسب اعتقاده وإقراره. [5]

ولهذا كان من مقتضى رحمة ا وحكمته أن يكون التحاكم بين العباد بشرعته ووحيه، لأنه المنزه عما يصيب البشر من الضعف والهوى والجهل، فهو الحكيم الخبير، يعلم أحوال عباده وما يصلحهم وما يصلح لهم في ماضيهم ومستقبلهم، ومن تمام رحمته أنه تولى الفصل بينهم في المنازعات والخصومات، ليتحقق لهم العدل والخير والسعادة، بخلاف ما إذا كان الحكم صادر من أناس بشر، لهم أهواؤهم وشهواتهم، ولذلك لا ينقطع النزاع عند حدوثه، ويدوم الخلاف بينهم، وا ﷻ يقول:{ ومن أَحسن مِن اللّهِ حكْما لقَومٍ يوقِنُون}.[6]

---

(1) سورة التوبة، آية:31.

(2) الدمشقي، إسماعيل بن كثير، تفسير ابن كثير، المكتبة التوقيفية، القاهرة، ط1، 2001، ج2، ص.171

(3) سورة المائدة، آية: 49.

(4) سورة المائدة، الآيات: 44، 45، 47.

(5) العيسى، طارق، مختارات من كتاب مجموع فتاوى ومقالات متنوعة للشيخ عبد العزيز بن باز، ص29.

(6) سورة المائدة، آية:50.

3. 1. 1. 3 اختصاصات السلطة التشريعية في النظام الإسلامي.

إن التشريعات في النظام الإسلامي تتكون من مجموعة الأحكام الشرعية التي تتفرع منها العبادات والمعاملات والعقوبات، وهذه الأحكام التي تخص كل جوانب الحياة للفرد والجماعة والدولة؛ منها ما ثبت بنصوص واضحة قطعية من الكتاب والسنة، ومنها مسائل تستجد على المسلمين في كل عصر فتحتاج إلى حكم شرعي بالرجوع إلى المصادر التي سبق الحديث عنها لاستنباط الحكم الشرعي الذي يبين منزلة هذه القضية المستجدة في الدين، خاصة وأن هذه الأمور في حياة الإنسان غير متناهية، ولا يوجد نص لكل منها، وهذا الأمر هو التفسير الدقيق لما يتميز به التشريع الإسلامي بأنه عالمي، وصالح لكل مكان وزمان.

وبناء على ما سبق فان اختصاص الهيئة التشريعية تعدد بالوجوه التالية:

أ- ما ورد فيه نص، فيكون دور أهل التشريع هنا تفهم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه وتوضيحه للأمة، وتنزيل هذا الحكم على الواقع ويسمى بالاجتهاد التنزيلي.

ب- أما في الأمور التي ليس فيها نص؛ فيكون دور هذه الهيئة هو استنباط الأحكام بواسطة الاجتهاد وتخريج العلة وتحقيقها، وهذه هي الوظيفة التي تتطلب الدقة وهي التي من اجلها اشترط في الهيئة التشريعية أن تتوافر فيها ملكة الاجتهاد.[1]

ج- وهناك دور آخر للهيئة التشريعية وذلك في المسألة التي لم يرد في حقها نص قطعي ولا ظني، وتعتبر من المسائل الدنيوية التي تتعلق بالمصالح العامة للأمة وأمور معيشتها، فهنا يكون للهيئة التشريعية الدور الهام في سن الأحكام اللازمة لها، والذي تراه محققا لمصلحتها وهذا ما يسمى عند الأصوليين بـ [المصالح المرسلة].[2]

إلا أن هذه المصالح حتى تكون تشريعاً يلتزم به الناس فإنها تقيد بقيدين:

الأول: أن يكون الحكم الذي اختارته متفقا مع روح الشريعة معتمدا على قواعدها الكلية ومبادئها الأساسية.

----

[1] خلاف، عبد الوهاب، السياسة الشرعية، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1، 1998، ص 110.

[2] الأشقر، عمر سليمان، الواضح في أصول الفقه، مكتبة المعارف، الرياض، ط6، 1991م ص 136.

الثاني: ألا يناقض هذا الحكم دليلا من أدلة الشرع التفصيلية.[1]

هذا وان مهمة السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية لا تقتصر على الفتوى وإصدار الحكم الشرعي فيما يستجد من أمور؛ بل لها وظائف أخرى متعددة، منها الوظيفة الرقابية فتراقب هذه السلطة أفراد وأجهزة الدولة وتطالب محاسبتهم في حال مخالفتهم، ولها كذلك حق الاعتراض ووقف تنفيذ أي قرار يصدره الخليفة إذا كان لا يتفق مع المصالح الشرعية، ولها إبطال أي تصرف شرع فيه الخليفة وإبطال آثار قراراته وتصرفاته التي شرع فيها ولم يبت فيها أهل الحل والعقد، ولها حق المرافعة أمام القضاء لإبطال ما يخالف الشرع.[2]

وللسلطة التشريعية كذلك وظيفة انتخابية، فتقوم هذه الهيئة بترشيح من يصلح للخلافة من أفراد الأمة، ثم تباشر بمبايعته أمام الناس، وقد قام أهل الحل والعقد بذلك في زمن الصحابة عندما أراد أبو بكرﷺ أن يستخلف، فشاور أهل الحل والعقد في ذلك، فزكّاه كلهم إليه، وفي عهد عمر طلبوا منه أن يستخلف عليهم، فرشح ستة من أهل الحل والعقد، ولما قتل عثمان أراد بعض الناس أن يبايع عليا، فرفض طلبهم واخبرهم أن الحق في ذلك لأهل الحل والعقد فلما جاءوه قبل منهم ذلك.[3]

وبتعبير جامع فان السلطة التشريعية تتجسد فيها وظيفة تمثيل الأمة في الجانب الديني والدنيوي، وسند ذلك قوله ﷻ:{فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ}.[4]

ومن هنا يتبين أن الشريعة تعتبر إجماع المجتهدين من أهل الحل والعقد في مسائل الأحكام الشرعية التي منها يتكون القانون الإسلامي؛ تعتبره إجماعا للأمة بأسرها، لا يجوز خرقه، أو نقضه من أي فرد منها.

---

[1] عبد الكريم، فتحي، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، ص 228، مرجع سابق.

[2] هويدي، فهمي، الإسلام و الديمقراطية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ط1، 1993، ص110.
ص110.

[3] السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء الراشدين، تحقيق محمد محي الدين، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1962، ص182.

[4] سورة التوبة، آية: 122.

ومنه يتبين أن هؤلاء المجتهدين قد مثلوا الأمة ونابوا عنها في إبداء الرأي الذي انعقد عليه إجماعهم[1] وذلك في اختصاصات أربعة رئيسية، هي كالآتي:

1. الاختصاص الاجتهادي.
2. الاختصاص المالي.
3. الاختصاص الرقابي.
4. الاختصاص الانتخابي.

بقي التنبيه في هذا المقام على مسألة هي غاية في الأهمية، ألا وهي مدى صحة إطلاق صفة التشريع على آراء وأقوال المجتهدين من جماعة أهل الحل والعقد.

فقد نقلت كتب نظام الحكم في الإسلام أنه وقع خلاف بين الفقهاء في هذا وأنهم كانوا فريقين:

الفريق الأول: يرى أن ما يصدر عن الفقهاء والمجتهدين يصح أن يسمى تشريعا، ونصر هذا الرأي الدكتور عبد الوهاب خلّاف ووافقه عليه جماعة منهم محمود حلمي و سليمان الطماوي[2]

والفريق الثاني: يرى انه لا يصح أن يطلق عليه صفة التشريع وإنما تعتبر فتاوى واجتهادات، وقال بهذا المذهب الدكتور عبد الحميد متولي[3]، وثمرة هذا الاختلاف هو؛ هل هذه الأقوال تحمل صفة الإلزام كما في النوع الأول، أم لا.

والذي يراه الباحث أن هذا الخلاف لا حقيقة ولا مبرر له لعدة أمور:

أولا:أن سن القوانين في الدولة الإسلامية إنما يكون من جماعة المجتهدين؛ وهم أهل الحل والعقد وليس من إفرادهم، وهم بهذه الصفة يحملون صفة الإجماع، ولهذا فان الشيخ خلّاف أشار إلى أنواع التشريع ومعانيه ولم يشر إلى الجهة المشرعة على اعتبار أن الحديث ينزل على صاحب هذه الهيئة وهم أهل الحل والعقد الذين لا يخرج القرار منهم إلا على صفة الأغلبية أو الإجماع[4].

----

(1) البياتي، منير حميد، النظام السياسي الإسلامي، ص174، مرجع سابق.

(2) حلمي، محمود، نظام الحكم الإسلامي، ص212؛ الطماوي، وسليمان محمد، السلطات الثلاث، ص 332.

(3) متولي، عبد الحميد، مبادئ نظام الحكم، ص197، مرجع سابق.

(4) خلاّف، عبد الوهاب، السلطات الثلاث في الإسلام، المطبعة السلفية، القاهرة ط1، 1978م، ص48.

وهذا عين ما يقصده الدكتور متولي فيقول: " أما التشريع بالمعنى العام فلا يصح أن يعد تشريعا بمعناه المعروف لدى رجال الفقه، إلا إذا كان له صفة الإلزام، ولا يمكن أن تكون له هذه الصفة إلا إذا كان موضع (إجماع المجتهدين)". [1]

فقد أشار أخيرا إلى ما وافق عليه الشيخ خلّاف من وقوع الإجماع والاتفاق على الحكم وهذا لا يكون إلا من جماعة المجتهدين وليس من أفرادهم.

ويدلل على ما ذهب إليه الباحث؛ أن الدكتور متولي أطلق على مجموع الصحابة -رضي ا عنهم -اسم (الجمعية التشريعية)، وهو بهذا يقر أن ما يصدر عنهم بصفة الإجماع يعتبر تشريعا، وأما ما يصدر عن أفرادهم فإنما هو فتاوى لا تتمتع بصفة الإلزام.

الأمر الثاني: أن الدكتور متولي رجح استعمال مصطلح التشريع على وفق الوارد في القانون الديمقراطي، وذلك لعلة يراها، حيث يقول: " فيقصد بالتشريع وضع القواعد القانونية بواسطة السلطة العامة المختصة التي لها صبغة الإلزام أي أنها قاعدة يجب لها الاحترام احتراما تكفله السلطة العامة المختصة بالقوة الفردية". [2]

وبناء على ما تقدم كان مراد الدكتور متولي؛ الوصول إلى معنى الإلزام الذي لم يفهمه من كلام الدكتور خلاف، لكن إذا تم التأمل في مقصد الشيخ خلّاف من سياقه السابق؛ يتبين انه أراد التعريف بمعنى كلمة التشريع، لا لجهتها، وأما الدكتور متولي فأراد التعريف بجهة التشريع لا بمعناها ، وعليه فان الجمع بين كلام الشيخ خلّاف والدكتور متولي يوضح الجانب الصحيح لمعنى السلطة التشريعية وجهتها، فنقول إن التشريع في الإسلام يراد به معنيان :

الأول: إيجاد شرع جديد وهذا لا يكون إلا ﷻ.

الثاني: بيان حكم قضية شرعية قائمة وهذا لا يسمى تشريعا إلا إذا انعقد عليه اتفاق أهل الحل والعقد فيحمل صفة التشريع وتكون له صفة الإلزام والقانونية وإلا فانه يعتبر فتوى إذا صدر من هؤلاء المجتهدين بصفتهم الفردية وبهذا تفهم السيادة.

---

[1] متولي، عبد الحميد، مبادئ نظام الحكم، ص197، مرجع سابق.

[2] المرجع السابق، ص 198.

3. 1. 2 السلطة التشريعية في النظام الديمقراطي

3. 1. 2. 1 تكوين الهيئة التشريعية في النظام الديمقراطي

تختلف السلطة التشريعية سواء في تركيبها، أو في إجراءاتها التنظيمية، أو بالأعمال التي تقوم بها، من دولة إلى أخرى.

فتأخذ السلطات في العالم من حيث التركيب عدد من الأشكال على النحو التالي:

1. نموذج المجلسين.
2. نموذج المجلس الواحد.

ومعظم الدول تأخذ بنظام المجلسين التشريعيين الذين ينقسمان إلى:مجلس أعلى[Upper House]، ومجلس أدنى[Lower House].

وتختلف عملية توزيع صلاحيات التشريع لكلا المجلسين، وتنظيم التداخل بينهما، واختيار أعضاء المجلس الأعلى من دولة إلى أخرى.[1]

أما في الدول العربية فان الغالبية العظمى منها قد أخذت بنظام المجلس الواحد، وعبر عنها بـ[مجلس النواب]أو [مجلس الأمة]، وإذا أخذنا مثالا على ذلك ما جاء في النظام القانوني في المملكة الأردنية الهاشمية، فقد نص الدستور على الأخذ بنظام المجلسين.[2]

فجاء في الدستور الأردني:" تناط السلطة التشريعية بمجلس الأمة والملك، ويتألف مجلس الأمة من مجلسي الأعيان والنواب".[3]

وفي المادة62 من الدستور:" يتألف مجلس الأمة من مجلسين:مجلس الأعيان، ومجلس النواب".[4]

----

[1] بركات، نظام، مبادئ علم السياسة، دار الكرمل، عمان، ط3، 1989، ص211.

[2] الطماوي، سليمان، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة، ص61، مرجع سابق.

[3] خير، هاني، مجموعة الدستور الأردني، مطبعة القوات المسلحة، مطبعة القـوات المـسلحةعمـان، ط1، 1990، المادة: 25.

[4] المرجع السابق، المادة: 62.

وكان نظام المجلسين[System Bicameral]، أول ما نشأ في إنجلترا، لأسباب تاريخية كانت تتعلق بالبناء الطبقي للمجتمع البريطاني، عندها تكون مجلس العموم بجوار مجلس اللوردات، ثم انتقل هذا النظام إلى الدول الأخرى.(1)

ويقوم نظام المجلسين على أن يتشكل البرلمان من جزأين، يحمل كل واحد منهما اسما مغايرا للمجلس الآخر، وتجري بعض مؤلفات الفقه الدستوري على أن تسمي النوع الأول باسم[المجالس العليا]، والتي تمثل الشعب في مجموعها، ويتم انتخاب نوابه بما يتناسب مع سكان الأقاليم بالاقتراع المباشر في كثير من الدول.

ويسمى النوع الثاني بـ [المجالس الدنيا]، الذي يشكل من عدد متساوٍ من ممثلي الأقاليم، بصرف النظر عن مساحة كل منها، أو عدد السكان.

وقد كان لبعض الدول اصطلاحات وتسميات أخرى لهذه المجالس:

ففي ألمانيا سمي المجلس الأول بـ[بندستاج]، والمجلس الثاني بـ[بنديسرات].

وفي سويسرا سمي الأول بـ[المجلس الوطني] والثاني بـ[مجلس الدولة].(2)

ولا مشاحة في الاصطلاح ما دام أن كل مجلس يقوم على الأسس التي وضعت له أصالة في القانون الديمقراطي.

ولقد تم اعتبار عدد من المبررات للقول بنظام المجلسين، تتمثل في:

أ- أن هذا النظام يمنع استبداد السلطة التشريعية في سن القوانين، ويضمن إصدارها بعد التمحيص، والاطمئنان إلى استجابتها لمتطلبات الحياة العامة للشعب، فان وجود مجلس آخر يكون بمثابة مركز مقاومة يستطيع صد انطلاق واندفاع المجلس الأول، ويكون كل من المجلسين مانعا من استبداد الآخر وموقفا له عند حده.(3)

ب- أن هذا النظام يرفع مستوى كفاءة المجالس النيابية، ويفسح المجال لتمثيل أصحاب المصالح من الطوائف المختلفة في الشعب.(4)

----

(1) بسيوني، عبد الغني، النظم السياسية، ص247، مرجع سابق.

(2) الشكري، علي، مبادئ والنظم السياسية، دار ايتراك، بيروت، ط1، 2004، ص258.

(3) عثمان، عثمان خليل، القانون الدستوري، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1951، ص111.

(4) غالي، بطرس بطرس، المدخل في علم السياسة، المطبعة العصرية، القاهرة، ط7، 1989، ص262.

ويمنح هذا النظام الحق للمشرع في التشريع و إصدار القرارات التي تتسم بالثقة، حتى لا تحتاج إلى التعديل بعد فترة من صدورها، وهذا يضمن أن تكون هذه القوانين صالحة لأطول فترة ممكنة [1]، فليست العبرة إذا في التشريعات بكثرتها، وإنما العبرة في تحقيقها للمصلحة العامة، ولا يتسنى ذلك إلا بعد البحث، والتمحيص، والتروي، ولوحظ أن الدساتير التي تطبق نظام المجلسين للسلطة التشريعية؛ أطول عمرا من الدساتير الأخرى، وأكثر استقرارا، ولكي يحقق هذا النظام مزاياه فهناك عدد من الوجوه المتغايرة بين المجلسين يجب توفرها، وإلا أصبح كل مجلس عبارة عن صورة مماثلة للمجلس الآخر، فلا تتحقق مزايا الازدواج، ومن ابرز هذه المزايا طريقة التشكيل؛ فان الدستور الديمقراطي نص على أن المجلس النيابي الأدنى[النواب] يتشكل بالضرورة عن طريق الانتخاب المباشر من الشعب، أما المجلس الأعلى [الأعيان] فيتشكل عن طريق الاقتراع غير المباشر من النواب، فقد نص القانون الفرنسي الصادر سنة(1958) في المادة -24-منه على أن " يتكون البرلمان من الجمعية الوطنية، ومجلس الشيوخ، ويجري انتخاب نواب الجمعية الوطنية بالانتخاب المباشر من الشعب، ومجلس الشيوخ بالاقتراع غير المباشر"، [2] فإذا كان المجلس النيابي، أو الشعبي يتشكل بالضرورة عن طريق الانتخاب حتى يمثل الشعب تمثيلا حقيقيا؛ فان المجلس الآخر يغاير المجلس الشعبي في التشكيل، إذ يتم تشكيله بعدة طرق، بعضها ديمقراطي، والآخر غير ديمقراطي، وتتمثل الطرق غير الديمقراطية في الوراثة، أو التعيين، أو الجمع بين التعيين والانتخاب، أما الطرق الديمقراطية فتنحصر في الانتخاب.[3]

ولقد تغايرت الدول في تطبيق هذه الطرق، فبعض الدول حافظت على طريقة التشكيل الأساسية، بينما خالفت دول أخرى في ذلك ولجأت إلى طرق مخترعة، وهي تبتغي بذلك أغراضا مختلفة، تصب معظمها في إرضاء بعض الفئات الخاصة من المجتمع، كالطبقة الحاكمة، أو بعض الأغنياء.

----

[1] إبراهيم، وايت، القانون الدستوري، المطبعة العصرية، القاهرة، ط1، 1973، ص305.

[2] الطماوي، سليمان، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة، ص 73، مرجع سابق.

[3] بسيوني، عبد الغني، النظم السياسية، ص252، مرجع سابق.

وهذا بلا شك شكل من إشكال الاستبداد في الدول، حتى ولو نادت بالديمقراطية، ودعت إلى إقرار مبدأ الحريات، فان التطبيق العام للقانون هو الذي يحدد مدى قرب أو بعد هذه الدول عن صدقها.

وهناك تغاير أيضا من حيث الاختصاص، فان الأصل العام في هذا النظام؛ هو أحقية كل منهما في اقتراح القوانين، وحق مناقشة المشروعات وإقرارها بصفة مستقلة عن المجلس الآخر، بحيث يلزم موافقة المجلسين على مشروعات القوانين حتى تتحول إلى تشريعات نافذة كأصل عام.

بيد أن هذا الأصل العام لم تأخذ به كثير من الدساتير، إذ فرقت بين المجلسين في الاختصاص، وتبرز هذه التفرقة في المسائل التشريعية، فقد يكون للمجلس الشعبي [النواب] في مجال التشريع حق اقتراح القوانين، كما قد يكون له حق الإصرار على مشروع قانون معين بالرغم من عدم موافقة المجلس الآخر عليه.(1)

أما فيما يتعلق بنظام المجلس الواحد [System Unicameral]، فيقصد به: اضطلاع مجلس نيابي واحد بالوظيفة التشريعية في الدولة والذي يتكون -كقاعدة عامة -من عدد معين من النواب الذين يتم انتخابهم بواسطة الشعب ،تأخذ كثير من الدول في الوقت الحاضر بنظام المجلس الواحد، وكذلك غالبية الدساتير العربية ومنها جمهورية مصر العربية وتونس ولبنان، فقد نص الدستور اللبناني على" أن تتولى السلطة المشرعة هيئة واحدة هي مجلس النواب".(2)

ويكون اختيار هذا المجلس عن طريق الانتخاب المباشر من الشعب، إلا أن بعض الدساتير جمعت بين وسيلتي الانتخاب و التعيين في تكوين المجلس، ومن هذه مثلا دستور جمهورية مصر فقد نصت المادة:49 لسنة 1971على أن " يتألف مجلس الأمة من أعضاء يختارون بطريق الانتخاب العام، ويحدد القانون عدد الأعضاء المنتخبين، وشروط العضوية ويقرر طريقة الانتخاب وأحكامه، ولرئيس الجمهورية أن يعين عددا من الأعضاء الذين لا يزيد عددهم على عشرة أعضاء".(3)

---

(1) بسيوني، عبد الغني، النظم السياسية، ص252، مرجع سابق.

(2) الطماوي، سليمان، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة، ص 75، مرجع سابق.

(3) بدوي، ثروت، النظم السياسية، ص298، مرجع سابق.

ويرى القانونيون أن الحكمة من هذا التعيين هو فسح المجال أمام الأقليات الموجودة في الدولة، والاستفادة كذلك من بعض الكفاءات الممتازة في الدولة، وقد يكون السبب كذلك هو إيجاد بعض الأصوات المؤيدة لمشاريع الدولة، أو الاعتراض على القوانين التي لا تريدها إرادة الدولة، أو على الأقل إيجاد نوع من الاضطراب داخل البرلمان في حال خالفت القوانين إرادة السلطة الحاكمة.

ولقد كان من مبررات الأخذ بنظام المجلس الواحد؛ انه ما دامت سيادة الأمة وحدة واحدة؛ فيجب أن يكون تمثيل هذه السيادة بواسطة مجلس واحد يتولى الشعب اختيار أعضائه وأما نظام المجلسين فيتعارض والقول بمبدأ سيادة الأمة.[1]

وقال أنصاره بأنه ابسط من نظام المجلسين واقل منه تعقيدا مما يؤدي إلى إنجاز العملية التشريعية في سرعة ،ودون تأخير، ويتم تجنب ما يحدث- في نظام المجلسين- من سير عملية التشريع ببطء شديد نظرا لازدواج عملية المناقشة و الإقرار.[2]

وعلى كل حال، فان مشكلة التفضيل بين نظام المجلسين ونظام المجلس الواحد لا محل لها إلا في الدول البسيطة، لان نظام المجلسين؛ هو وسيلة ضرورية في الدول الاتحادية؛ التي تأخذ بنظام الاتحاد المركزي، أو الفدرالي*.

ففي هذا النظام تتكون الدولة من عدة دويلات، تختلف من حيث المساحة الجغرافية والموارد، وعدد السكان، فلو اقتصرت هذه الدول على نظام المجلس الواحد وشُكل هذا المجلس على أساس عدد السكان؛ فان الدويلات الكبرى سوف تبتلع الدويلات الصغرى، ولهذا فان العادة قد جرت على أن تأخذ دول الاتحاد المركزي بنظام المجلسين لكي يشكل أحد المجلسين على أساس شعبي، والآخر على أساس تمثيل الولايات، فيكون لها أصوات متساوية بغض النظر عن عدد السكان.

----

[1] عثمان، عثمان خليل، القانون الدستوري، ص245، مرجع سابق.

[2] خليل، محسن، النظم السياسية والقانون الدستوري، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1971، ص209.

* وهي الدول التي تنفرد بإدارة شؤونها الداخلية والخارجية سلطة واحدة، انظر: ادمون، الوسيط في القانون الدستوري، ج2، ص11.

وأما في الدول البسيطة فلا اعتبار لما أشرنا إليه، ولذلك فالكثير من الدساتير التي وضعت قد أخذت اتجاه إضعاف سلطات المجالس العليا في تلك الدول.

والأمر الجدير بالملاحظة أن جميع الدول العربية هي دول بسيطة، ولهذا فان الدول العربية التي تأخذ بنظام المجلسين تفتقد للحجة الرئيسية التي يقوم عليها هذا النظام، وتغيرت الوظيفة الأساسية التي من اجلها وجد، فبعد أن أصبحت طريقة اختيار أعضاء مجلس الشيوخ[الأعيان] بالتعيين، [1] فانه كذلك حصر العضوية في طوائف محددة من الشعب تتمثل في كبار الموظفين و المتقاعدين العسكريين ورؤساء مجلس النواب وأعضائه السابقين، أو بعض الأفراد الذين أدوا للشعب خدمات جليلة.[2]

ويقول الدكتور الطماوي: " فأصبح-أي مجلس الأعيان- وكأنه مكافأة لهؤلاء لا أكثر ولا اقل، ومثل هذا التشكيل يجعل مجلس الأعيان –كما يدل عليه اسمه – مجلسا طبقيا ابعد عن الروح الديمقراطية ".[3]

ولا شك أن هذا له تأثير عظيم على هذا المجلس وذلك من ناحيتين رئيسيتين:

الأولى: من حيث الوظيفة، فان القوانين والتشريعات ترفع إلى مجلس الأعيان بعد أن تعرض على مجلس النواب، ويكون له الحق حينئذ بالاعتراض على بعض القوانين خاصة فيما يتعلق بشؤون الدولة الداخلية، والتي قد تكون مخالفة لما تراه السلطة الحاكمة، أو ضاغطا على رغباتها، فهؤلاء الأعيان بحكم وظيفتهم السابقة، وبحكم طريقة وصولهم إلى هذا المجلس، فإنهم يرون ما تراه السلطة الحاكمة فيكون هذا المجلس سلاحا في يدها لتذب به عن مشروعات القوانين التي لا ترغبها، ولأنه في هذه الحالة يخضع لرغبات من رشحه وعينه، وامتن عليه بهذا المنصب، على خلاف النائب الذي يخضع كذلك لرغبات من رشحه وعينه لكنه في هذه المرة الشعب، فكل يسعى إلى تحقيق رضا من رشحه.

---

[1] الطماوي، سليمان، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة، ص 68، مرجع سابق.

[2] خير، هاني، مجموعة الدستور الأردني، المادة: 75، مرجع سابق.

[3] المرجع السابق، المادة: 75.

ومن هذا يتبين أن بعض الدساتير ومنها عل سبيل المثال الدستور الأردني حيث لم يغلّب إرادة مجلس النواب بصورة تلقائية في حق الاعتراض، وسن القوانين، بل قيد ذلك بقيود أهمها:

1- أن يرفض المشروع مرتين.

2- وان يقر المشروع بأغلبية خاصة، وهي أغلبية ثلثي أعضاء المجلس، مما يجعل لاعتراض مجلس الأعيان وزنا إذا كان له أنصار في مجلس النواب، إلا أن هذه الأغلبية تجعل اعتراض مجلس النواب فعالا إذا ما تحققت الصورة العكسية بان كانت الموافقة من جانب مجلس الأعيان والاعتراض من مجلس النواب.[1]

والأمر الثاني:هو العزل بعد التعيين ومثال ذلك المادة: 34، فقرة: 4 من الدستور الأردني وفيها: " يحق للملك أن يحل مجلس الأعيان أو يعفي أحد أعضاءه من العضوية".[2]

وهذا ما يجعل المجلس لا يمارس حقوقه الدستورية بحرية مطلقة، وهو مخالف تماما لأصل تأسيسه في النظام الديمقراطي، لأنه يجعل العضو مهدد في أي لحظة بعزله إذا ارتكب أي مخالفة، والتي قد تكون من تطبيقاتها في بعض الدول؛ معارضة الدولة، أو عدم الخضوع لرغباتها.

ويرى الباحث أن مبدأ التعيين قد يعتبر من الوسائل الحديثة للممارسة(أسلوب الضغط)على أعضاء المجلس في حال أرادت الحكومة إصدار قانون تريده أو إلغاء قانون يتعارض ومراد هذه الحكومة، ثم إن استخدام أسلوب الاضطهاد، والتهديد، والعنف، أصبحت كلها من الوسائل البائدة التي لم تعد تجدي نفعا، أو على الأقل تعتبر مخالفة لما عليه الأعراف الدولية في هذا الزمن لغاية تحقيق الديمقراطية، والتي حل محلها أسلوب الرشوة والحفلات والتي قد نضيف إليها استخدام أسلوب التعيين، وذلك للتشابه الكبير في التأثير، فان الأساليب الحديثة على تنوع أشكاها والتي تمارسها الدول تجعل الشخص في منأى تماما عن المعارضة و المخالفة.

----

[1] الطماوي، سليمان، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة، ص76، مرجع سابق.

[2] خير، هاني، مجموعة الدستور الأردني، مرجع سابق.

3. 1. 2. 2 مصادر السلطة التشريعية في النظام الديمقراطي

تتفق الديمقراطية بكل أنواعها على جعل السلطة التشريعية [للشعب السياسي] سواء بمباشرة التشريع من الأمة *، أو من نوابها **، أو باستفتاء الشعب على القانون وانتظار موافقة الأكثرية عليه.

وقد يعطى رئيس الدولة أحقية التشريع المستقل المطلق في حالة تعطيل البرلمان، أو انتهاء مدته، أو في حالة التفويض المباشر من البرلمان، مثلما انتشر في كثير من الدول الغربية في أعقاب الحرب العالمية الثانية.[1]

والحديث عن مصدر التشريع في القانون الديمقراطي هو ثمرة إصدار ابرز المبادئ الدستورية في الديمقراطية، ألا وهو مبدأ[سيادة الأمة] أو [سيادة الشعب]، والذي يعني أن تكون السلطة العليا في الدولة لإرادة الأمة أي أن تكون إرادة الأمة هي أصل التشريع وأساس القانون.[2]

أو أن تكون هذه الإرادة للناخبين في البرلمان، وهذه المبادئ السابقة كلها لم تسلم من النقد، الذي طال تفصيله عند القانونيين، ومنعهم من الوصول إلى حل لهذا الخلاف.

وعليه فان الإرادة المشرعة في النظام الديمقراطي هي إرادة بشرية خالصة، تجعل لكل فرد من أفراد الشعب السياسي الحق في اقتراح وسن القوانين، وهذا هو التطبيق الحرفي لمبدأ [الديمقراطية] الذي يعني: حكم الشعب، وهذه القوانين التي يصدرها الشعب؛ هي محل للتغير، والتبديل، بتغير الظروف والأزمان، فيملك رئيس الدولة في هذا النظام حق الاعتراض على بعض القوانين التي لا توافقه، أو لا توافق مصلحة الشعب ورضاهم بالدرجة الأولى.

وعليه فان هذه القوانين التي يقوم عليها كيان الدولة الديمقراطي سواء كانت قوانين دستورية في نظام الدولة، أو قوانين أساسية، أو حتى عادية، هي خاضعة في حقيقة الأمر إلى إرادة من شرعها، والى رغباته ورضاه.

---

* وهو ما يسمى بالديمقراطية المباشرة، (انظر عثمان، عثمان خليل، القانون الدستوري، ص245).

** وهو ما يسمى بالديمقراطية النيابية، (انظر عثمان، عثمان خليل، القانون الدستوري، ص247).

[1] الطماوي، سليمان، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة، ص48، مرجع سابق.

[2] متولي، عبد الحميد، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، المعارف، الإسكندرية، ط2، 1993، ص144.

وهذه القوانين قد تكون صالحة لفئة من الناس، ولكن لا تصلح لغيرهم، لان رغبات الشعوب التي قد تصل إلى الملايين هي رغبات متغايرة وكما يقال: [إرضاء الناس غاية لا تدرك].

فالديمقراطية في حقيقتها هي حكم الأقلية وليس حكم الأغلبية، ولا تمثل إرادة الأمة التمثيل الحقيقي الشامل، ولا حتى التمثيل الأغلبي، وحتى في النظام البرلمانية التي يقوم النواب فيها بتمثيل الشعب؛ فان القرارات والتشريعات تسن من قبل أغلبية الذين يحضرون جلسات المجالس، وهذا معناه أن التشريع في النظام الديمقراطي؛ هو تعبير عن إرادة بعض أعضاء المجلس الذي اقره، وحتى لو وجد معارضين فلا عبرة لاعتراضهم حينئذ، فنخلص إلى أن هذا النظام لا يمثل إرادة الأمة ولا إرادة أغلبيتها ولا إرادة حتى نصفها.[1]

إذا فالتشريع الديمقراطي تبرز فيه الحقائق التالية:

أ- أنه تشريع من وضع البشر.

ب- أنه يظهر اثر البشرية فيه تخلفا وقصورا.

ج- أنه يستند على أسس السيادة المطلقة للأمة و الشعب.

د- أنه حكم الأقلية لا الأغلبية.

وبناءاً على ما تقدم فان القانون وفقا للأفكار الديمقراطية الحديثة؛ هو التعبير عن إرادة الشعب ممثلا في برلمانه، وبهذه المثابة وما دامت إرادة الشعب هي العليا؛ فان للسلطة التشريعية أن تضمن القانون ما تشاء، اللهم إلا بالنسبة لبعض الأمور المحددة على سبيل الحصر، وفيما عداها فان إرادة البرلمان حرة في إصدار ما تشاء من تشريعات، ما دام أن هذا التشريع يحترم القواعد الشكلية المقررة في الدستور لإعداد القوانين في مراحله المختلفة.

فمصادر التشريع في النظام الديمقراطي بشرية خالصة، تتغير من زمان الى آخر بحسب الظروف والأهواء، وليس لها صفة الثبات وهذا مسلم به عقلا، فان القوانين التي تسن في دول الغرب؛ لا يتسع المجال إلى تطبيقها في دول الشرق.

---

[1] العوضي، احمد، نظام الحكم في الإسلام، ص 218، مرجع سابق.

وذلك للتغاير الواضح في الأعراف والتقاليد السائدة، وهي أساساً التي تتحكم في نوعية القوانين الصادرة، فعلى سبيل المثال؛ فان التشريعات المتعلقة بحال المرأة الغربية والتي تفوض لها حرية التصرف المطلق دون رقابة؛ لا يمكن بأي حال من الأحوال تطبيقها في الدول الإسلامية، وذلك لتغاير العادات والتي تحكمها في الأساس الشريعة الإسلامية، وذلك على خلافها في تلك الدول التي تتطابق فيها القوانين مع نوعية التوجهات والميولات العقائدية السائدة.

3. 1. 2. 3 اختصاصات السلطة التشريعية في النظام الديمقراطي

تتلخص الوظائف العامة للهيئة التشريعية؛ في ممارسة عملية التشريع، وذلك بإصدار وتعديل، القوانين المنظمة لشؤون الدولة، أو اللجوء أحيانا إلى إلغائها إذا كانت تتعارض مع مصالح الدولة، وحاجات الفرد والجماعة، وفي هذه الحالة تكون السلطة بعيدة عن أية قيود تحد من قدرتها على ممارسة التشريع، والمقرر أن التشريع في الدولة له درجتان:

أ- تشريع دستوري:أي يتضمن تعديلا في الدستور الحالي الذي تمارسه الدولة

ب- تشريع عادي: يراد منه السعي لتنظيم الموضوعات التي يتحتم أن تعالج بتشريع وفقا لأحكام الدستور، كفرض ضريبة، أو وضع تنظيم لكيفية ممارسة الحريات العامة ونحو ذلك، لذا فان القوانين ذات الصبغة الدستورية تحاط بإجراءات اشد من الإجراءات التي يخضع لها القانون العادي.

وتقوم هذه الهيئة كذلك بعملية تمثيل الأفراد، والتعبير عن إرادتهم، وهي كذلك تتولى في معظم الدول عملية الإشراف على تعديل الدستور في ظل ظروف اجتماعية، أو سياسية معينة لم تكن موجودة من قبل.[1]

وتقوم الهيئة التشريعية بالإضافة إلى وظيفة التشريع –وهي الوظيفة الأصلية –بوظيفتين؛ هما: الوظيفة المالية، والوظيفة السياسية، التي تمارسها هذه الهيئة باعتبارها الهيئة التي تمثل الشعب تمثيلا صادقا.

----

[1] بركات، نظام، مبادئ علم السياسة، ص211، مرجع سابق.

وتمتلك هذه الهيئة حق الولاية العامة على أموال الدولة من حيث الرقابة على جبايتها، وعلى مصارفها، عن طريق إقرار الموازنة العامة، بمعنى أنها تأذن بالقيام بعملية جباية الإيرادات وصرف المصروفات المبينة فيها، وتشترط بعض الأنظمة ضرورة موافقة الهيئة التشريعية على عقد القروض العامة وعلى أي ارتباط بتعهدات قد يترتب عليها إنفاق مبالغ من الخزانة في سنة أو سنوات مقبلة.

أما الوظيفة السياسية فيراد بها أن هذه السلطة تمتلك حق الرقابة على باقي السلطات، تلك الرقابة التي أصبحت أهم وظائف المجالس النيابية في الدول ذات النظام البرلماني،[1] فلها بذلك حق سؤال واستجواب أي سلطة وهو ما يسمى بـ [طلب الإحاطة] ولها أن تباشر فحص نشاط إحدى الوحدات الإدارية التي قد يشك في ممارساتها داخل الدولة،[2] وما سبق ينطبق تماما على اختصاصات السلطة التشريعية في المملكة الأردنية الهاشمية، فانه يتضح من الدستور أن هناك اختصاصات رئيسية ثلاثة للسلطة التشريعية هي:

الاختصاص التشريعي، والاختصاص السياسي[الرقابة السياسية]، والاختصاص المالي. [3] ومن الأمثلة على ذلك ما نصت المادة:91 من الدستور "يعرض رئيس الوزراء مشروع كل قانون على مجلس النواب الذي له حق قبول المشروع أو تعديله أو رفضه"، ونصت المادة:96 على أن " لكل عضو من أعضاء مجلس الأعيان والنواب أن يوجه إلى الوزراء أسئلة واستجوابات حول أي أمر من الأمور العامة وفقا لما هو منصوص عليه في النظام الداخلي للمجلس الذي ينتمي إليه ذلك العضو"، وبالنظر إلى المادة:111 من الدستور والتي تتحدث عن الشؤون المالية فانه" لا تفرض رسم أو ضريبة إلا بقانون"، فهذه هي الاختصاصات الرئيسية للسلطة التشريعية والتي نصت عليها الدساتير العالمية والعربية.[4]

----

[1] حلمي، محمود، نظام الحكم الإسلامي، ص 208، مرجع سابق.

[2] الغزال، إسماعيل، القانون الدستوري والنظم السياسية، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 1982، ص165.

[3] مشاقبة، أمين، في التربية الوطنية، دار الحامد، اربد، ط3، 1998، ص233.

[4] خير، هاني، مجموعة الدستور الأردني، مرجع سابق.

3. 1. 3 أوجه التشابه والاختلاف في السلطة التشريعية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي

إن الناظر في تقسيم السلطات في النظامين الإسلامي والديمقراطي يلحظ وجود عدد من نقاط التشابه المشتركة بينهما.

فهل هذا التشابه مسبوق في النظام الديمقراطي أم في النظام الإسلامي، وأي النظامين تبع للآخر.

وجواباً عليه: فإن السرد التاريخي لأصول النظامين يقرر عندنا بجلاء أن النظام الإسلامي سبق إلى مبادئ الحكم العادلة والذي دفع بالنظام الديمقراطي إلى أن يتبنّى هذه المبادئ والأصول، وإن زعم أنّه الذي ابتكرها وأوجدها، وبعد هذا نشأ التشابه والازدواج بين النظامين.

ومثال هذا: أن النظام الإسلامي أول ما نشّأ أسس مبدأ الترشيح والانتخاب كأحد الوسائل لاختيار هيئة الحكم في الدولة على شتّى أشكالها وأنواعها، بينما كان التعيين والاختيار المباشر هو الوسيلة الأولى في الأنظمة الوضعية المسماة بـ الثيوقراطية،* التي سرعان ما خرج عليها الناس وأسقطوها وأخذوا بمبدأ الترشيح والانتخاب، ووجدوا فيه ضالتهم واسترداد حقوقهم.

والفارق في هذا بين النظامين:

أ- أن الانتخاب والترشيح والعدالة في النظام الإسلامي كان فكرة أصيلة ولدت مع ولادة الدولة الإسلامية الأولى فكان التطبيق حينئذٍ تطبيق كاملٌ وافر الإيجابيات وبعيد عن الانتقادات.

ب- أما في النظم الديمقراطية فكانت العدالة والمبادئ الأخرى كالانتخاب والترشيح حاصلة كردة فعل للاستبداد والطغيان التي انتشرت في تلك الدول، وكان لهذا أثر كبير في نوعية وشكل الأنظمة الديمقراطية، فتشكّلت تلك الأنظمة كنوع من الانتقام للثيوقراطية الاستبدادية. [1]

---

[1] محفوظ، عبد المنعم، مبادئ في نظام الحكم، ص60، مرجع سابق.

* وتعني أن السلطة السياسية أثر من آثار المشيئة الإلهية، ومن خلالها يتم اختيار السلطان في الدولة، متولي، عبد الحميد، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص 132، مرجع سابق.

فوقعت المبالغة وظهر التكلّف في تطبيق الديمقراطية، حيث زادت الحرية عن حدها، وتركت الحبل على الغارب في إصدار القوانين وإلغاءها وتعديلها وقيدوها بضابط الأكثرية فأهملوا بذلك الخبرة والاختصاص عند المشرعين.

ولا يبعد أن يكون القانونيون الديمقراطيون قديما وحديثا؛ قد صاغوا مبادئ الحكم عندهم قياساً على نظام الحكم الإسلامي الأصيل.

وبعد هذه المقدمة يمكن إجمال أوجه التشابه والاختلاف بين النظامين الإسلامي والديمقراطي في النقاط التالية:

أ- أوجه التشابه: ويكمن التشابه بين النظامين الإسلامي والديمقراطي فيما يتعلّق بالسلطة التشريعية في المحاور التالية:

المحور الأول: الاختصاصات، فإن السلطة التشريعية في كلا النظامين تميزت بعدد من الاختصاصات سوى التشريع، تتمثّل في حق المراقبة على هيئات الحكم في الدولة سواء رقابة مالية أو سياسية. [1]

وتمتلك في كلا النظامين حق تعديل القوانين الفرعية، وإلغائها، وإصدار المناسب منها بما يحقق مصالح الأمة.

المحور الثاني: مصادر التشريع، فبين النظامين تشابه في هذا المحور، حيث تكون الهيئة التشريعية مصدراً في إنشاء بعض القوانين الفرعية المنظّمة لشؤون الأمة بما لا يتعارض مع القوانين الأساسية في دستور الدولة[2].

ب- أوجه الاختلاف:

المحور الأول: من حيث التكوين، نجد أن النظام الإسلامي في دولة الإسلام الأولى اعتبر رئيس الدولة عضواً من أعضاء السلطة التشريعية بكونه مجتهداً عالماً، له حق تقرير القوانين وإصدارها.[3]

----

[1] مشاقبة، أمين، في التربية الوطنية، ص233، مرجع سابق.

[2] البياتي، منير، النظام السياسي الإسلامي، ص174، مرجع سابق.

[3] محفوظ، عبد المنعم، مبادئ في نظام الحكم، ص60، مرجع سابق.

ثانياً: من جهة المصادر، فمصادر التشريع في النظام الإسلامي إلهية خالصة من حيث الأصول، فليس لبشرٍ الحقُ في تشريع قانون عام أصولي، وإنّما يترك ذلك للوحي المطهر، بينما يعتبر العقل البشري مصدراً أساسياً من مصادر التشريع في النظام الديمقراطي، فلهم تأصيل القوانين والإلزام بها على الناس. [1]

ثالثاً: ويمكن ملاحظة الاختلافات كذلك في اختصاصات هذه الهيئة:

فليس للسلطة التشريعية في النظام الإسلامي تعديل الدستور الأساسي إذا كان مصدره الوحي، وإنّما لها تعديل ما كان باجتهاد العلماء بما يوافق مصالح الأمة. [1]

أما النظام الديمقراطي؛ فأطلق الصلاحية في التعديل، فضلاً عن التشريع، لأن الكل بشر، فلهم أن يعارضوا بعضهم فيما سنّوه من قوانين. [1]

يتميز النظام الإسلامي بأنّه كفِل للسلطة التشريعية باختصاص انتخابي، فيقوم هذا المجلس باختيار جملة ممن يمكن لهم حكم الدولة واستلام الإمامة الكبرى فيهما، فيرشّحونه ويبايعونه على أساس من التقوى والمراقبة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه ا - في هذا السياق: "فأهل العلم والدين والفضل لا يرخُصون لأحد فيما نهى ا عنه من معصية ولاة الأمور وغشّهم والخروج عليهم بوجه من الوجوه، كما عرف من عادات أهل السنّة والدين قديماً وحديثاً". [4]

- - - - - - - - - - - - - - - -

[1] صبحي، حسن، الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية، مؤسسة الشباب، الإسكندرية، ط1، 1989م، ص17.

[2] البياتي، منير، النظام السياسي الإسلامي، ص174، مرجع سابق.

[3] محفوظ، عبد المنعم، مبادئ في نظام الحكم، ص60، مرجع سابق.

[4] ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم، ت(728هـ)، مجموع الفتاوى، جمع عبد الرحمن القاسم، ج35، ص12.

3. 2 السلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي

3. 2. 1 السلطة التنفيذية في النظام الإسلامي.

3. 2. 1. 1 تكوين السلطة التنفيذية في النظام الإسلامي

لا يختلف مدلول السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية عن مدلولها في النظم المعاصرة في أصلها العام، فهي تشمل مجموع العاملين الذين يقومون بتنفيذ إرادة الدولة، فكان التشابه واضحا بين النظامين في تنصيب الإمام رئيسا للسلطة التنفيذية في الدولة، لكن الفقه الإسلامي كان أكثر دقة في تقسيم السلطة التنفيذية، وبيان اختصاصاتها، حيث بين أن السلطة التنفيذية تقوم على عدد من المؤسسات وهي:

أولا: مؤسسة الخلافة

فكانت السلطة التنفيذية في دولة الإسلام الأولى تناط بالخليفة أو الإمام أو أمير المؤمنين كما درجت تسميته بين الدول الإسلامية المتتابعة، وبين الفقه الإسلامي انه المسئول عن تيسير أمور الدولة وفق مقتضيات الشريعة الإسلامية.

ثم إن اختيار الخليفة يجب إن يتم بطريقة تضمن له الرضا الشعبي اللازم توفره، وذلك بكونه نائبا عن الأمة، ويحقق إرادتها، لذلك فإن شرط ابتداء انعقاد الإمامة له لا بد أن يتوفر فيه عنصر قيام الشوكة، وانصراف القلب إلى المتابعة، ولا يتم هذا إلا بموافقة الأكثرية من معتبري كل زمان من الأمة.[1]

وهذا الذي عليه جمهور الأمة من أهل السنة خلافاً للمعتزلة والرافضة الذين أوردوا طرقا مختلفة يعاب عليها كلها عدم تحقق شرط الرضا الشعبي من الأمة.[2]

ولا شك انه لا يمكن أن تقاس عملية اختيار الخليفة في الدولة الإسلامية بقواعدها الواضحة والمنضبطة والتي تشمل كافة المواطنين؛ على عملية الانتخاب الحديثة التي يتخللها العيب والنقص والتناقض أحيانا، بيد أن النظام الإسلامي لم يحدد شكلا من الأشكال لهذا الاختيار، بل ترك للأمة حرية اختيار الطريقة المناسبة التي تحقق ضمان حقها في اختيار رئيسها.

----

[1] الغزالي، محمد بن محمد، (ت 505هـ)، الرد على الباطنية، مطبعة ليدن، ط1، 1916م، ص 188.

[2] البغدادي، عبد القاهر، (ت 429هـ)، أصول الدين، ط1، 1928م، مطبعة الدولة، اسطنبول، ص 112.

لذلك تمر عملية اختيار الخليفة في الدولة الإسلامية بمرحلتين تمثلان الدقة في اختياره وهما:

1. ترشيح أهل الحل والعقد الذين أنابتهم الأمة، ومن هنا فإن الأمة تنيب عنها أهل الحل والعقد وهذا يعد ترشيحا لمن يرونه مناسبا لمنصب الخليفة.

2. ثم يأتي دور الأمة والبيعة العامة من جمهور المسلمين للإمام المرشح، والإعلان العام عن قبولهم له واجتماع جمهرتهم عليه، حتى يمتلك الإمام السلطة و تكون له القوة والمنعة، لأنه بدون رضا الأمة لا يصير إماما له حق الطاعة والنصرة والانتصار فكأن بيعته إعلان سياسي لخضوع الأمة لسلطة الإمام السياسية.[1]

وأكد الباقلاني حق الأمة في الاختيار بقوله :[إنما يصير الإمام إماما بعقد من يعقد له الأمة من أفاضل المسلمين الذين هم أهل الحل والعقد، والمؤمنين على هذا الشأن، لأنها ليس لها طريق إلا النص أو الاختيار الذي نذهب إليه].[2]

والخلاصة؛ أن اختيار الخليفة يتم أساسا ببيعة أكثر المسلمين العامة بعد ترشيح أولي النظر، أو أهل الحل والعقد عملا بمبدأ الشورى الذي يعتبر قاعدة الحكم في الإسلام في قوله تعالى: {وَأَمرهم شُورى بينَهم}.[3] وهذا ما كان يفعله الناس في عهد الخلفاء الراشدين ومن بعدهم من خلفاء الأمة، مراعاة للشروط المطلوبة شرعا، وحرصا على الحفاظ على وحدة المسلمين، واستمرار الفتوح وبقاء الدولة قوية مهيبة في وجه أعداء الإسلام.

ثانيا: الوزارة

لما كان الخليفة لا يستطيع أن يباشر وحده أعمال هذه السلطة جميعها؛ كان لا بد من الاستعانة بعدد من الأشخاص الذين يفوض إليهم رئيس الدولة مسؤولية تنفيذ القرارات الصادرة، ومن هؤلاء الوزراء، وتعد الوزارة من أهم المناصب في الدولة.

----

[1] المومني، احمد محمد، السياسة الشرعية، 85، مرجع سابق.

[2] الباقلاني، محمد بن الطيب، التمهيد في الرد على الملاحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ص 204.

[3] سورة الشورى، آية: 38.

وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون:" الوزارة أو الخطط السلطانية والرتب الملوكية، لان اسمها يدل على الإعانة، فان الوزارة مأخوذة من المؤازرة وهي المعاونة أو من الوزر أي الثقل كأن الوزير يحمل مع الخليفة أوزاره، وأثقاله وهو راجع إلى المعاونة المطلقة".[1]

ولقد كان الصحابة أعوان الرسولﷺ في شؤونه، يقومون لديه مقام الوزراء، وكذلك الشأن في عهد الخلفاء الأربعة، واستمر بعضهم عونا لبعض وذلك دون معرفة اصطلاح [الوزارة]، ثم استعير هذا اللفظ من الفرس في عهد العباسيين، فهي ليست من مستحدثات الإسلام ،فكان منصب الوزير موجودا منذ صدر الإسلام وان لم يكن له مظاهره و وأبهته، وذلك لبساطة الناس في ذلك الوقت، ثم استقرت قواعد هذه المؤسسة وتقررت قوانينها في عهد دولة بني العباس.[2]

ولقد درج فقهاء السياسة المسلمون الذين كتبوا في هذا المجال إلى تقسيم الوزارة إلى قسمين، ومن هؤلاء الماوردي – رحمه ا -، حيث يقول: [والوزارة على ضربين وزارة تفويض، ووزارة تنفيذ، فأما وزارة التفويض فهو أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه، وإمضاءها على اجتهاده وليس يمتنع جواز هذه الوزارة، قال سبحانه وتعالى حكاية عن موسى عليه السلام:{واجعل لي وزيرا من أهلي }.[3]

وأما وزارة التنفيذ؛ فحكمها اضعف، وشروطها اقل، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة ويؤدي عنه الإمام ما أمر وينفذ عنه ما ذكر، ويمضي ما حكم]،[4] يتبين من هذا العرض ماهية وزارة التفويض التي يملك وزيرها حق تقليد القضاة والحكام وصرف الأموال، وهي منصب سياسي يتصرف صاحبه على الرعية تصرف الخليفة، ولذلك أطلق عليها بعض الفقهاء اسم [الوزارة المطلقة] .[5]

---

[1] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة لكتاب العبر، ص603، مصدر سابق.

[2] حسن، إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي، مطبعة حجازي، القاهرة، ط1، 1935، ج4، ص331.

[3] سورة طه، آية: 29.

[4] محمد بن الحسين الفراء، أبو يعلى، (ت458)، الأحكام السلطانية، علق عليـه:محمـد الفقـي، دار الكتـب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ص25

[5] الثعالبي، عبد الملك، (ت429)، تحفة الوزراء، دار البشير، عمان، ط1، 1994، ص 53.

على أن العلاقة بين وزير التفويض والحاكم قوية، تقوم علـى رقابـة الإمـام لتصرفات الوزير، فلا بد أن يعرض الوزير على الإمام ما أمضاه من تدبير، فينظر فيها الإمام ويقر منها ما وافق الصواب، ويستدرك ما خالفه، وقـد يـشابه وزيـر التفويض في صلاحياته و أعماله رئيس الوزراء في الحكومات و الدول المعاصرة.

وأما عن طريقة اختياره فان الخليفة يختار شخصا ليتولى الأمور نيابة عنه، ويكون ذلك بقصد النيابة عن الأمة لا من نفسه، إذ هو يقلد وزير التفويض ويمنحه السلطة ليتصرف في حق الأمة لا في حق نفسه، ويشترط فيه ما يشترط في الخليفة من العلم وصحة الجسم والرأي والاجتهاد وغيرها، مما يؤهله لأن يقوم مقام الخليفة.

وبين الماوردي كذلك ماهية وزارة التنفيذ والتي تعني: أن يستوزر الحاكم شخصا يقوم بتنفيذ ما يطلب إليه من قرارات، ويقوم بتوصيل المعلومات من الخليفة إلى عماله وبالعكس، لكن هذا الوزير يختلف عن وزير التفويض في تعيينه، فانه يكفي فيه مجرد الإذن بالتعيين ولا يشترط إجراء عقد معه، ولا يشترط فيه ما يشترط في وزير التفويض من الحرية والعلم والاجتهاد، لأنه لا ينفرد بالولاية وتقليد الوظائف ولأنه لا يجوز له الحكم برأيه، بل يكفي فيه شرط الأمانة والبديهة والذكاء.

ثالثا:الإمارة على أقاليم الدولة:

وقد بدأ هذا النظام في أول أمره على عهد الرسول ﷺ ، وكانت له بداية متواضعة مع طبيعة الحالة السياسية التي كانت تعيشها دولة الإسلام الأولى وكان رسول ا ﷺ يضع أساس النظام الإداري لهذه الدولة، فكان يبعث بداية القراء والحفاظ إلى القبائل التي اعتنقت الإسلام، وكان ينيب في القبائل والمدن أعوانا وعمالا لإمامة المسلمين في الصلاة، ولجمع الصدقات، وكان إذا خرج لغزوة يختار مكانه احد أصحابه فينيبه للقيام بإعمال الإدارة العامة، وكان إذا بعث السرايا يفعل ذلك ومن هؤلاء الأمراء باذان بن ساسان، حيث أمره رسول ا ﷺ على أهل اليمن بعد موت كسرى، فهو أول أمير في الإسلام على اليمن.[1]

----

[1] الزرعي، محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الارناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1998،ج1، ص121.

وبقي الحال على ما هو عليه حتى عهد عمرﷺ حيث اتسعت الدولة الإسلامية، وقسمت إلى أقسام إدارية كبيرة، فجعل على كل قسم منها وال أو أمير يقوم بأعمال الخلافة فيها، ولكن بتقدم الدولة واتساع حدودها تعقد النظام الإداري جزئيا وظهرت الدواوين وتعددت، وتجدد تقسيم الإمارة إلى قسمين:

أ- الإمارة العامة: والتي تختص بكل شؤون الدولة ويدخل تحتها إمارة الاستكفاء التي يختار فيها الخليفةُ شخصاً ذا كفاءة يحظى بالرضا والاختيار، يفوض إليه إمارة البلاد تفويضا مطلقا.[1]

ويدخل تحتها إمارة الاستيلاء، والتي تعقد اضطرارا بسبب استيلاء شخص على السلطة، فيفوض إليه الإمام تدبير الأمور، ومع أن هذا خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه؛ إلا أن فيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلا ولا فاسدا، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع فيه تقليد الاستكفاء والاختيار، لوقوع الفرق بين الشروط الممكنة والعجز.[2]

ب- الإمارة الخاصة: وهي التي تختص فيها سلطات الأمير بنوع معين من المسؤولية الإدارية، والتي بدأت بهذا التخصيص بعد اتساع الدولة وإنشاء الجهاز الإداري، فكان يتم تعيين الأمراء للقيام بأعمال عينية، كما عين عمر رضي ا عنه عبد ا بن أبي السرح لجباية الخراج، وكعب بن سور قاضيا في الخصومات، ويتم اختيار هؤلاء الأمراء من قبل الخليفة، فيقوم بتعيين من يراه مناسبا لهذا المنصب، إضافة إلى شرط العلم والاجتهاد وما يشترط في الإمام، لأنه يقوم مقامه في أعماله ومهامه فيلزم فيه ما يلزم في الإمام[3].

ويبقى التنبيه إلى أن هذه التقسيمات هي تقسيمات اصطلاحية زمنية واجتهادية قال بها عدد من العلماء الأفاضل القدماء، واسترشدوا فيها بما ورد عن العهد الأول من أحداث وسير تشير إلى مجمل هذه التقسيمات التي يعتبر الغرض منها تسيير نظام الإدارة في الدولة على أساس التكامل والتنظيم.

----

(1) إبراهيم، حسن، تاريخ الإسلام السياسي، ص340، مرجع سابق.

(2) الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص39، مصدر سابق.

(3) إبراهيم، حسن، المرجع السابق، ص342.

وهذه التقسيمات وان كانت اجتهادية فلا بأس من السير على وفقها إذا علمنا أنها كانت سببا عظيما من أسباب قيام الدولة الإسلامية، وأنها خضعت للتجربة، فتبين أنها ذات جدوى كبيرة في التعامل مع شؤون الدولة الإدارية. لكنه وفي نفس الوقت لا يمنع ذلك من اللجوء إلى التعديل والتغيير بما يتماشى ومقتضيات العصر الحديث ومشاكله المستجدة، لكن دون الخروج عن فحوى هذه التقسيمات لأنها في جوهرها ليست مسائل دينية ذات أصل شرعي متفق عليه فلا يعتبر فيها ما يعتبر في مسائل أصول الدين.

3. 2. 1. 2 اختصاصات السلطة التنفيذية في النظام الإسلامي

إن الحديث عن اختصاصات السلطة التنفيذية يتنوع ويتفرع بتفرع مؤسسات هذه السلطة كما أشرنا سابقاً، لكننا نستطيع إجمال هذه الاختصاصات بأنّها كل ما يقوم بهِ الخليفة وولاته وسائر عمال الدولة من الأعمال التي تقتضيها سياسة الأمة وتدبير شؤون البلاد عدا التشريع والقضاء.[1]

وعند التفصيل نبدأ باختصاصات الخليفة؛ فنقول:

لقد عين الفقهاء واجبات الخليفة واختصاصاته بأمور أساسية يمكن أن تتفرع حسب تغير الظروف والأوضاع والتطورات الحادثة، وهي على النحو التالي:

1. المحافظة على أحكام الدين، وحماية حدوده، والعمل على قمع كلّ دعوةٍ إلى بدعة أو شُبهة.
2. جهاد الأعداء وإعلان الحرب للقيام بحق ا ﷻ في إظهار دينه، وهذا مشروط بوجود القوة للمسلمين تمكّنهم من تحقيق الغلبة. [2]
3. القيام على أمور الإسلام الظاهرة؛ كجباية الفيء، والصدقات، وإمامة صلاة الجمعة والعيد، وإقامة الحدود، والقصاص؛ لتصان محارم ا ﷻ عن الانتهاك.

----

[1] خلاّف، عبد الوهاب، السلطات الثلاث، ص48، مرجع سابق.

[2] الفراء، محمد بن الحسين، الأحكام السلطانية، ص 27، مصدر سابق.

4. أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور، والنهوض بسياسة الأمة، والحفاظ على النظام العام في الدولة.[1]
5. اختيار الولاة والأمراء والسفراء من الأكفّاء الأمناء النصحاء، وأن يدفع هؤلاء إلى القيام بالمشروعات العامة التي تعود على أهل البلاد خاصة والأمة الإسلامية عامة.[2]

وصاغ هذه الاختصاصات الإمام "الشهرستاني" عند الكلام عن مقصود الولاية بعبارة فريدة؛ فقال: "إذ لا بد لكافّتهم من إمام ينفّذ أحكامهم، ويقيم حدودهم، ويحفظ بيضتهم، ويحرس حوزتهم، ويعبئ جيوشهم، ويقسم غنائمهم وصدقاتهم، ويتحاكمون إليه في خصوماتهم ومناكحاتهم، ويراعي فيهم أمور الجمع والأعياد، وينصِف المظلوم، وينْتصِف من الظالم، وينصب الولاة والقضاة في كل ناحية، ويبعث القراء والدعاة إلى كل طرف".[3]

أما بالنسبة للوزارة؛ فإن كلا من وزيري التفويض والتنفيذ، تُنَاط بهم صلاحيات متغايرة، تتمثّل في:

أن وزير التفويض يتمتّع بصلاحيات الإمام أو الحاكم مِثلاً بمِثّل، من تدبير الأمور، وتقليد الولاة، ومباشرة الحكم بنفسه، وله الحق بالنظر في المظالم، والاستنابة فيها، وهو يتولّى الجهاد بنفسه ويقلد الولاة.[4]

لكنّه يجانب الإمام في ثلاثة أمور:

1. ليس له ولاية العهد كما هي للخليفة.
2. ليس له حق الاستعفاء من وظيفته ومنصبه.
3. ليس له عزل من قلّده من الأمراء والقضاة وغيرهم.[5]

----

[1] القرافي، (ت684هـ). الأحكام في تمييز الفتاوى والأحكام، ص153.

[2] الجويني، غياث الأمم من التياث الظلم، ص210، مصدر سابق.

[3] الشهرستاني، (ت548هـ)، نهاية الإقدام في علم الكلام، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ط1، 1952م، ص478.

[4] أبو فارس، محمد، القاضي أبو يعلى، ص366؛ محمود حلمي، نظام الحكم في الإسلام، ص306.

[5] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص23، مصدر سابق.

وتُجمل اختصاصات وزير التنفيذ في:

1. التوسط بين جهاز الخلافة وسائر أجهزة الحكم الإداري في الدولة.
2. التوسط بين الخليفة والجيش، والتوسط بين الخليفة والرعية، والتوسط بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى.
3. يتولّى أعمال الرقابة على الولاة والمؤسسات في الدولة، والكشف عليها والتفتيش على أعمالها.
4. يتولّى استيفاء المستحقات المالية للدولة من المؤسسات والجهات والأفراد.
5. يتولّى إعداد المشورة للخليفة في كل أمر، ويقدمها له متى طلبها[1].

وعند الحديث عن اختصاصات الولاة على الأقاليم ُيلاحظ أن الفقهاء قرروا أن الوالي أو الأمير يعتبر نائباً عن الخليفة، فتشمل أعماله أعمال الحكم كاملة، مع الأخذ بعين الاعتبار الفرق الواضح بين الولاية العامة التي تُناط بها أعمال محددة، منها:

1. النظر في تدبير الجيوش وترتيبهم.
2. النظر في الأحكام، وتقليد القضاة.
3. حماية الدين والذب عنه.
4. إقامة الحدود في حقّ ا ﷻ وحقّ الآدميين.
5. الإمامة في الجمع والجماعات والأعياد.[2]

على خلاف صلاحيات الولاية الخاصة، حيث يكون الأمير مقصور الإمارة على تدبير الجيش، وسياسة الرعية، وحماية البيضة، وليس له أن يتعرض للقضاء، وجباية الخراج، والصدقات، [3] وفي عصرنا تتوزع أعمال الحكم والإدارة في الولاية بين أجهزة متخصصة؛ كالصحة، والتعليم، والشرطة، وغير ذلك، وتكون كلّها تحت سلطان أمير الولاية، ويمكن القول: إن الولاية العامة هي بمثابة نيابة عن الخليفة في أعماله، أما الولاية الخاصة فتُقيد أعمالها بجوانب معينة في الدولة.

----

[1] عثمان، عبد الكريم، النظام السياسي في الإسلام، ص284، مرجع سابق.

[2] محمد، فاضل زكي، الفكر السياسي الإسلامي، دار الطبع الأهلية، بغداد.ط1، 1971م، ص406.

[3] الفراء، محمد بن الحسين أبو يعلى، الأحكام السلطانية ص18، مصدر سابق.

3. 2. 2 السلطة التنفيذية في النظام الديمقراطي

3. 2. 2. 1 تكوين السلطة التنفيذية في النظام الديمقراطي.

يقصد بالسلطة التنفيذية في النظام الديمقراطي: مجموع الموظفين الذين يقومون بتنفيذ إرادة الدولة،[1] ولقد تنوعت الدساتير في تسمية السلطة التنفيذية فأطلق عليها اسم[الحكومة، ومجلس الوزراء] أما اصطلاح السلطة التنفيذية؛ فهو أوسعها دلالة.[2]

وتناط السلطة التنفيذية عادة برئيس الدولة، الذي يأتي على قمة هذه السلطة، ويمارسها طبقا للأصول والضوابط التي نص عليها الدستور، على أن دوره يتحدد طبقا لنوعية النظام السياسي السائد في تلك الدولة.[3]

فالنظام الرئاسي يقوم على أساس استشارة رئيس الجمهورية بالوظيفة التنفيذية كاملة، إما بأسلوب مباشر، وإما بأن يعاونه باقي أعضاء الحكومة.

وأما النظام البرلماني فتحكمه قواعد محددة، أهمها عدم مسئولية رئيس الدولة، وتمتعه بالحصانة الكاملة، وبالتالي تنتقل السلطة التنفيذية في هذا النظام إلى الحكومة بإشراف رئيسها، وتقرر في هذا النظام القاعدة الدستورية التالية:

(إن توقيعات رئيس الدولة يجب لنفاذها أن تكون مصحوبة بتوقيعات الوزير أو الوزراء المسئولين).[4]

والنظام البرلماني هو النظام الوحيد الذي يصلح للملكيات والجمهوريات إذا أريد الأخذ بالنظام الديمقراطي، لان قاعدة عدم مسؤولية الملك تقضي ألا يمارس سلطته إلا بواسطة الوزارة المسئولة.

---

[1] مدكور، محمد سلام، معالم الدولة الإسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1983، ص 371.

[2] الطماوي، سليمان محمد، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة، ص161، مرجع سابق.

[3] ديفرجيه، موريس، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة جمال الاتاسي، منشأة المعارف، القاهرة، ط1، 1980، ص190.

[4] الطماوي، سليمان محمد، المرجع السابق، ص160.

وتتشكل هذه السلطة بشكل عام من الوزراء، ورئيس الوزراء، ورئيس الجمهورية أو الملك إضافة إلى رؤساء الأجهزة المركزية، أو الهيئات العليا المستقلة التي يكون رؤساؤها بمرتبة وزير أو ما يعادلها، ويقوم الملك بتعيين رئيس الوزراء الذي يقوم هو بدوره بتقديم لائحة بتنسيب أسماء أعضاء وزارته. [1]

وأما عن طريق اختيار الهيئة التنفيذية فلقد نص القانون على أن يختار رئيس الدولة مجلس الوزراء من كبار الزعماء الحائزين على ثقة الشعب، ذلك أن رئيس مجلس الوزراء و الوزراء مسئولون أمام الهيئة التشريعية، ولا بد أن يكونوا حائزين على ثقة نواب البلاد، ففي النظام البرلماني يجوز للهيئة التشريعية أن تسحب الثقة من الوزارة أو من رئيسها، ومن اجل هذا جرى التقليد في كثير من البلاد ذات النظام البرلماني؛ أن يختار رئيس الدولة رئيس حزب الأغلبية ليتولى تشكيل الوزارة من الأعضاء الحائزين على ثقة نواب الشعب، وبالتالي يحصل على ثقة الشعب نفسه وهذه هي الطريقة الديمقراطية لاختيار أعضاء الهيئة التنفيذية، أما بالنسبة للوزراء الذين يتعين أن يحصلوا على ثقة الهيئة النيابية؛ فإن التقليد يجري على أن يختار رئيس مجلس الوزراء زملاءه الوزراء بالاتفاق مع رئيس الدولة، على أن تتقدم الوزارة بعد ذلك إلى الهيئة النيابية للحصول على ثقتها، لذلك فإن اختيار رئيس الوزراء و الوزراء مقيد من ناحيتين:

الأولى: أنه يشترط لتعيينهم موافقة رئيس الدولة.

والثاني: أنه يجب أن يحوزوا على ثقة أعضاء الهيئة النيابية وممثلي الأمة.[2]

وهذا يختلف تماما مع الحال في النظام الرئاسي حيث يقوم رئيس الدولة باختيار أعضاء الهيئة التنفيذية بمحض تقديره، وليس للهيئة التشريعية أي دور في هذا الاختيار فهم يتبعون لرئيس الدولة ولا يسألون إلا أمامه، لكن الذي يعيب هذا النظام أنه فقد أهم العناصر الأساسية في النظام الديمقراطي؛ ألا وهو ثقة الأمة به، وان هذه الأمة لا تملك عزل موظفي هذه الهيئة في حال خالفوا رغباتها، ولم ينفذوا مطالبها.

---

[1] عساف، عبد المعطي، مقدمة إلى علم السياسة، الجمعية المصرية، القاهرة، ط1، 1994، ص260.

[2] حلمي، محمود، نظام الحكم الإسلامي، ص 248، مرجع سابق.

أما فيما يتعلق بالدساتير العربية، فإنها أخذت بالنظام البرلماني في اختيار أعضاء الهيئة التنفيذية، ويمكن إدراك ذلك من نصوص الدستور ومن هذه الدول مثلا المملكة الأردنية الهاشمية فقد جاء في دستورها:

[أن الملك يعين رئيس الوزراء ويقيله ويعين الوزراء ويقبل استقالتهم بناء على تنسيب رئيس الوزراء].[1]

ومن ثم يترتب على كل وزارة تُؤلف أن تتقدم ببيانها الوزاري إلى مجلس النواب خلال شهر واحد من تاريخ تأليفها إذا كان المجلس منعقدا، وأن تطلب الثقة على هذا البيان.[2]

وتبقى الإشارة إلى مسألة مهمة بينها بعض القانونيين؛ وهي ضرورة التفرقة بين السلطة التنفيذية الاسمية، والسلطة التنفيذية الفعلية، فان الدولة سواء كانت ملكية أو جمهورية وسواء أخذت بالنظام الرئاسي، أو البرلماني فان رئيس الدولة هو رئيس السلطة التنفيذية، وله الصفة الاسمية.

أما السلطة الفعلية فيمارسها رئيس الوزراء، ويعاونه وزرائه وأهم ما يجب توافره للعمل التنفيذي هو أن تقوم هيئة واحدة لوحدة الغرض مع السرية التامة في اتخاذ القرارات.

فجاء مثلاً في الدستور الأردني: [تناط السلطة التنفيذية بالملك ويتولاها بواسطة وزرائه وفق أحكام هذا الدستور]. [3]

وبمعنى آخر فإن رئيس الدولة يمثل هذه السلطة كشخص معنوي ويعتبر رمزا للسلطات العامة فيها.[4]

----

[1] خير، هاني، مجموعة الدستور الأردني، مادة: 35، مرجع سابق.

[2] المرجع السابق، مادة:54، فقرة 3.

[3] المرجع السابق، مادة:26.

[4] غالي، بطرس بطرس، المدخل إلى علم السياسة، ص 264، مرجع سابق.

3. 2. 2. 2 اختصاصات السلطة التنفيذية في النظام الديمقراطي

عند الحديث عن اختصاصات السلطة التنفيذية في النظام الديمقراطي تجدر الإشارة إلى أن الدول تسلك في تنفيذ هذه الاختصاصات أساليب معينة يقصد منها تنظيم أجهزة هذه السلطة، وذلك للوصول إلى تحقيق اختصاصاتها على أكمل صورة وتنحصر هذه الأساليب في اتجاهين:

1- اتجاه المركزية الإدارية الذي يقضي بحصر جميع وظائف السلطة التنفيذية في أيدي الوزراء ومن يتبعهم في العاصمة والأقاليم.
2- أسلوب اللامركزية الإدارية الذي يقضي بتوزيع اختصاصات السلطة التنفيذية بين الوزارات والمصالح التابعة لها، وبين المجالس المحلية المنتخبة وبين الوحدات اللامركزية المرفقة، والمتمثلة في الهيئات و المؤسسات العامة التي تتمتع باستقلال إداري تجاه الوزارات المشرفة عليها.[1]

ومن ثم فان السلطة التنفيذية تتمتع بعدد من الاختصاصات في نواحي مختلفة تتغاير من دولة إلى أخرى حسب نظام الحكم السائد فيها ويمكن إجمالها فيما يأتي:

1- تنفيذ مختلف التشريعات أو القوانين التي تضعها السلطة التشريعية، وهذا من أهم اختصاصات السلطة بل هو الاختصاص الأصيل، فلهذه السلطة الاشتراك مع رئيس الدولة في تنفيذ القوانين والقرارات ومتابعة أعمال الوزارات، والهيئات التابعة لها.
2- تحديد التفاصيل الكاملة لبرنامج العمل التنفيذي وتحديد الأولويات في خطط التنمية والتطور.
3- تسيير الأعمال الإدارية في الدولة، والإشراف على الإدارة التي تقوم بتنفيذ البرامج الحكومية وتوصيل الخدمات العامة إلى الشعب.
4- توعية الرأي العام ورفع مستواه الثقافي حتى يساعدها في تنفيذ برامجها وتقوم بذلك عبر أجهزة الإعلام.[2]

---

[1] حلمي، محمود، نظام الحكم الإسلامي ص 243، مرجع سابق.

[2] مهنا، محمد، العلوم السياسية بين الحداثة والمعاصرة، منشأة المعارف، القاهرة، ط1، 2002، ص179.

وتقوم هذه السلطة بتنظيم العلاقات الخارجية والمهمات الدبلوماسية مع دول أخرى وذلك بعقد الاتفاقيات والمعاهدات، كما تقوم بتعيين الدبلوماسيين.

5- رسم السياسة العامة للدولة والإشراف عليها.

6- القيام ببعض الواجبات العسكرية، فرئيس هذه السلطة هو القائد العام للقوات المسلحة، وله صلاحيات تخوله بتعيين الضباط والعسكريين ومنح الرتب والأوسمة العسكرية الفخرية، وله صلاحيات إعلان الحرب.

7- اشتراك السلطة التنفيذية في إعداد التشريع وإصداره، فيكون من حق هذه السلطة التصديق على التشريع أو رفضه وتساهم في نشره.[1]

ومما سبق يتبين لنا أن للسلطة التنفيذية اختصاصات عديدة في جوانب عديدة متعددة يمكن تقسيمها إلى:

1) جوانب سياسية وعسكرية.

2) جوانب تشريعية.

3) جوانب تنفيذية وإدارية.

وهذه الاختصاصات سابقة الذكر هي اختصاصات أساسية، بمعنى انه إذا نص الدستور على اختصاصات معينة للحكومة في هذا الصدد فإنها ترد على سبيل التمثيل لا على سبيل الحصر، ولهذا فان من حق السلطة التنفيذية أن تتخذ أي إجراء يتفق ومقتضيات الوظيفة التنفيذية، سواء نص عليها الدستور أم لا، ما لم يكن الدستور أو القانون قد حرم عليها اتخاذ هذا الإجراء، كالحد من الحريات العامة أو فرض بعض العقوبات والضرائب بغير الطريقة المقررة في الدستور والقانون.

وهذا هو خلاصة [مبدأ الشرعية] الذي يحكم الدول الحديثة، فالحكومة حرة التصرف ولكن في نطاق القواعد المقررة في القانون، بحيث إذا تجاوزت حدود القواعد القانونية كان تصرفها غير مشروع، وحق لكل ذي مصلحة أن يردها إلى جادة المشروعية بالوسائل المقررة.

---

[1] عساف، عبد المعطي، مقدمة إلى علم السياسة، ص265، مرجع سابق.

ومن الأمثلة على ذلك فان الوسيلة الأساسية للحكومة في ممارسة وظائفها تكمن في إصدار قرارات إدارية ملزمة للمواطنين، كما أن في وسع الحكومة أن تجبر المواطنين على احترام هذه القرارات جبرا إذا لم يحترموها اختيارا، ولكن اختصاص الحكومة في هذا المجال مقيد بان تصدر قراراتها في حدود القواعد التي تحكمها من حيث الشكل والموضوع والاختصاص، كما أن الحكومة لا تستطيع أن تلجأ إلى التنفيذ المباشر لقراراتها إلا في الأحوال المحددة لذلك، مع التسليم بالمبادئ السابقة فان الدساتير العربية قد وقفت من تحديد اختصاصات السلطة التنفيذية موقفين:

الأول: قد التزم صياغة موجزة لاختصاصات السلطة التنفيذية، بحيث تضمن الدستور المبدأ العام وترك التفاصيل، ومن هذه الدساتير دستور المملكة الأردنية الهاشمية، فجاء فيه: [يتولى مجلس الوزراء مسؤولية إدارة جميع شؤون الدولة الداخلية والخارجية باستثناء ما قد عهد أو يعهد به من تلك الشؤون بموجب هذا الدستور أو أي تشريع آخر إلى أي شخص أو هيئة أخرى].[1]

وجاء فيه: [الوزير مسئول عن إدارة جميع الشؤون المتعلقة بوزارته، وعليه أن يعرض على رئيس الوزراء أي مسألة خارجة عن اختصاصه].[2]

الثاني:وذهبت إليه قلة من الدساتير العربية؛ حيث التزم مذهب التفصيل فيما يتصل بتحديد اختصاصات الحكومة.

لكن هذا الحكم يثير إشكالات عديدة في العمل من حيث كيفية عرض آلاف القرارات التي تصدر يوميا من الوزارات والهيئات العامة على مجلس الوزراء، ومن حيث المدة التي يجب أن يتم فيها هذا العرض، ومن حيث دواعي الاستقرار التي يجب أن تُكفل للقرارات الإدارية، ولهذا فانه لا يمكن أن تنفذ هذه القرارات على الوجه الأكمل.[3]

---

[1] خير، هاني، مجموعة الدستور الأردني، مادة: 45، فقرة 1، مرجع سابق.

[2] المرجع السابق، مادة: 47.

[3] الطماوي، سليمان محمد، النظرية العامة للقرارات الإدارية، ص 183، مرجع سابق.

3. 2. 3 أوجه التشابه والاختلاف في السلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي

أ- أوجه التشابه: ويقع التشابه السلطة التنفيذية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي في النقاط التالية:

المحور الأول: من حيث التكوين، فرئيس الدولة في كلا النظامين هو العضو الأساسي للسلطة التنفيذية الذي يقوم هو بدوره باختيار أعضاء السلطة التنفيذية، وهذا وجه التشابه بين النظامين من حيث التكوين. [1]

المحور الثاني من حيث الاختصاصات، فيتشارك النظامان في إقرار حق تنفيذ القوانين أو عدم تنفيذها لهذه السلطة.

فلها مطلق الحرية في إنفاذ القوانين والدساتير بما تراه مناسباً، وفي المقابل تعترض وتوقف العمل بما لا تراه مناسباً من القوانين والدساتير. [2]

ب- أوجه الاختلاف

المحور الأول من حيث التكوين: ففي النظام الإسلامي، فيتم اختيار الهيئة التنفيذية من الحاكم مباشرة بطريق التكليف والتعيين، وذلك وفق شروط ومعايير معينة.

وينفرد النظام الديمقراطي بأنّه يعرض أعضاء الهيئة التنفيذية على الهيئة التشريعية للحصول على الثقة بعد تعيينهم من قبل الملك أو رئيس الدولة.[3]

المحور الثاني من حيث الاختصاصات: فإن الهيئة التنفيذية في النظام الإسلامي تتفرع وتنقسم من حيث التشكيل على أن يملك كل وزير صلاحيات متعددة في الدولة، على خلاف النظام الديمقراطي الذي تتفرع فيه الهيئة التنفيذية على أساس الاختصاصات، فكل شأن من شؤون الدولة الخاصة لها ممثّل مسئول عنها في السلطة التنفيذية. [4]

---

[1] مدكور، محمد سلام، معالم الدولة الإسلامية، ص 371؛ الطماوي، سليمان محمد، النظرية العامة للقرارات الإدارية دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1966، ص 183.

[2] حلمي، محمود، نظام الحكم الإسلامي ص306؛ الزحيلي، وهبة، نظام الإسلام، ص234، مرجع سابق.

[3] الزحيلي، وهبة، نظام الإسلام، ص247، مرجع سابق.

[4] مشاقبة، أمين، في التربية الوطنية، ص180؛ حلمي، محمود، نظام الحكم الإسلامي ص248، مرجع سابق.

3. 3 السلطة القضائية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي:

3. 3. 1 تعريف القضاء

3. 3. 1. 1 القضاء لغةً

القضاء لغةً: هو الحكم، والجمع: أقضية، والقاضي معناه في اللغة: القاطع للأمور المحكّم لها.

واستقضى فلان: إي جعله قاضياً يحكم بين الناس.

وقضاء الشيء: إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه.

قال الزهري: "القضاء لغة: على وجوه مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه. وكل إما أحكم عمله، أو أتم، أو ختم، أو أدى أداء، أو أوجب، أو أعلم، أو أنفذ، أو أمضى فقد قضى"، وقضى الشيء قضاء: صنّه وقدره. [1]

ومن قوله ﷻ :{فَقَضاهن سبع سماواتٍ فِي يومين}.[2]

أي فخلقهن، وكملهن، ووضعهن، وقطّعهن، وأحكم خلقهن في يومين. [3]

3. 3. 1. 2 القضاء اصطلاحاً

يعرف القضاء في النظام الإسلامي بأنه: "منصب فصل الخصومات بين الناس؛ حسماً للتداعي، وقطعاً للتنازع، ويكون بالأحكام الشرعية المتلقّاة من الشرع ".[4]

ويقصد به في النظام الديمقراطي بأنه: السلطة التي تفسر القانون وتطبقه على الوقائع التي تُعرض أمامها.[5]

فيلحظ أن تعريف القضاء في النظامين الإسلامي والديمقراطي؛ يرتكز على قاعدة واحدة ألا وهي: (تطبيق القواعد القانونية الجنائية والمدنية على الخصومات التي يحكم بها القضاء).

----

(1) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج9، ص132، مادة: قضى، مصدر سابق.

(2) سورة فصلت، آية: 12.

(3) الدمشقي، إسماعيل بن كثير، مختصر تفسير ابن كثير، ج3، ص275، مصدر سابق.

(4) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ص22، مصدر سابق.

(5) مقلّد، إسماعيل صبري، دراسات في الإدارة العامة، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1973، ص144.



3. 3. 2 السلطة القضائية في النظام الإسلامي

3. 3. 2. 1 تكوين السلطة القضائية في النظام الإسلامي

من المقرر أن القضاء وجد في عصر النبي ﷺ وأثبتته الكثير من الوقائع التي حكم فيها رسول ا ﷺ أو ساهم بفض النزاعات، وكان هذا القضاء جزءاً من ولايته، ويؤكّد هذا ما روته أم سلمه ﷺ أنّها قالت: قال رسول ا ﷺ: "إنكم تختصمون إلي ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من الآخر، وإنّما أنا بشر أقضي له على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فإنما هو نار لا يأخذه".[1]

وقضى رسول ا ﷺ بالرجم على ماعز بن مالك[2]، وقضى ﷺ على الغامدية بحد الزنا.[3] وهكذا جمع رسول ا ﷺ بين التشريع والتنفيذ والقضاء، وباتساع الدولة عهد الرسول ﷺ إلى بعض الصحابة ﷺ بالقضاء؛ فبعث علياً ومعاذ ﷺ إلى اليمن، وولّى عتاب بن أسيد ﷺ أمر مكّة وقضائها بعد فتحها.[4]

وجمع الفقهاء أقضيته ﷺ في مؤلّفات مستقلّة.* وقضاء رسول ا ﷺ تشريع واجب، سواء أكان تطبيقاً لنص، أو اجتهاداً منه، فما ورد به نص فإنّه ﷺ يؤكّد بقاء العمل به، وأما ما كان باجتهاده فإن كان صواباً أقر عليه، وإن كان خطأ وجه إليه.[5]

وسار الخلفاء الراشدون على هذا المنهج، فتولّى عمر بن الخطّاب ﷺ القضاء في عهد أبي بكر الصديق ﷺ. ثم قام عمر ﷺ بفصل القضاء عن الولاية الإدارية، وعين القضاة في أجزاء الدولة الإسلامية، فكان أول من وضع أساس السلطة القضائية المتميزة ودستورها، وذلك في رسالته إلى أبي موسى الأشعري ﷺ.[6]

----

(1) ابن حنبل، احمد، المسند، ج3، ص315، رقم249، مصدر سابق.

(2) مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج6، ص250، رقم 1691،مصدر سابق.

(3) البخاري، محمد بن عبد ا ، الصحيح الجامع، ج13، ص271، رقم 6413، مصدر سابق، مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج6، ص262، رقم 1696، مصدر سابق.

(4) الزرعي، محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، 5، ص121، مصدر سابق.

* القرطبي، محمد بن فرج، (ت497هـ)، أقضية الرسول، دار الوعي، حلب، ط1، 1987.

(5) الهي، أحمد عبد المنعم، تاريخ القضاء في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2004، ص26.

(6) الزرعي، محمد بن أبي بكر، (ت751هـ)، أعلام الموقعين عن رب العالمين، مؤسسة الرسالة، بيروت ، ط3، 1998، ص85.

وقد كان عثمان ﷺ أول من اتّخذ داراً للقضاء بعد أن كان القضاء في المسجد. وفي عهد علي ﷺ كان الحرص واضحاً على القضاء؛ وذلك لكثرة الكتب والرسائل التي بعثها إلى قضاته، التي ردد فيها أحكام القضاء وطرائقه. [1]

ثم أخذ نظام القضاء بالتطور والاتّساع على مر العهود التي مر بها في ظلال الخلافات المتتابعة، وبدأ يأخذ أشكالاً وأنماطاً، وأُضيف إليه عدد من التنوعات التي جعلت منه قضاء متميزاً قائماً على أساس العدالة المنبثقة عن العقيدة الإسلامية.

وكان يتم اختيار القضاة مباشرة من قبل الحاكم، وهذا ما وجد في عهد النبوة؛ حيث كان يختار القضاة بنفسه ﷺ، واستمر العمل على هذه الطريقة، فكان الخليفة بعد عهد النبوة يختار بنفسه القاضي، وكان يكتب لأمير المِصر بأن يقوم بتعيين الشخص المناسب للقضاء، فإما أن يختار الخليفة القاضي بنفسه، أو يفوض إلى الأمير في التعيين، وكانوا يشددون في تعيين القضاة، فلم يعينوا إلاّ من وقفوا على أخلاقه وسيرته، وكانوا أحياناً يمتحنون القضاة قبل تعيينهم، للتثبت من معارفهم العلمية وقدراتهم الإدارية في تولّي منصب القضاء.

وتنتهي ولاية القاضي كما تنتهي الوكالة العادية بأسباب أخرى كالموت، والجنون المطبق، وإنجاز المهمة الموكولة بالشخص، إلا في أمر واحد وهو: أن الموكل العادي إذا مات أو خلع؛ ينعزل الوكيل، أما ولي الأمر الحاكم إذا مات أو خلع فلا ينعزل قضاته وولاته لان الحاكم لا يعمل باسمه الشخصي، وإنما بالنيابة عن جماعة المسلمين، وولاية المسلمين تظل باقية بعد موت الإمام. [2]

وصاغ الفقهاء للقاضي عدداً من الشروط والآداب التي لا بد أن يتحلّى بها؛ منها الإسلام، والعقل، والعلم، وسلامة الاعتقاد، وبكونه عالِماً بالحلال والحرام، وعالِماً بمعاشرة الناس ومعاملاتهم، صائن النفس عن الطمع، لأن القضاء هو الحكم بين الناس بالحق. [3]

----

[1] الهي، أحمد عبد المنعم، تاريخ القضاء في الإسلام ص28، مرجع سابق.

[2] الزحيلي، وهبة، نظام الإسلام، ص256، مرجع سابق.

[3] الزعبي، محمد السعود، القضاء والقضاة في الإسلام، دار حسان، دمشق، ط1، 1992، ص191.

وأثبت له الفقهاء عدداً من الحقوق المعنوية والمادية؛ من كفاية المعيشة وتوفير الاستقرار الأمني، وعدم عزله إلاّ بسبب شرعي، وذلك تحقيقاً لحصانة القضاء.[1]

ويتنوع القضاء في الإسلام بتنوع الخصومات، ولذلك قسم الماوردي قضاة زمانه حسب عموم ولايتهم وخصوصها إلى أنواع أربعة، هي على النحو التالي:

أولاً: القاضي ذو الولاية العامة:

وهو القاضي الذي لا تتحدد ولايته بزمان ومكان معين، ولا بأشخاص معينين، وإنما له سلطة مطلقة في النظر والتصرف فيما يختص بولايته.

ثانياً: القاضي ذو الولاية العامة في النظر، الخاصة في المكان:

ويباشر هذا القاضي جميع الاختصاصات السابقة عن القاضي الأول، إلاّ أنها تكون مقيدة من حيث المكان في جانب معين من البلد، أو منطقة معينة.[2]

ثالثاً: القاضي ذو الولاية الخاصة:

والتخصيص هنا يقصد به في نوع المنازعة؛ بحيث يتخصص في نوع معين من المنازعات، أو في اختصاص موضوعي معين؛ كالحكم بالإقرار دون البينة، أو الديون، أو في المقدرات الشرعية.

رابعاً: القاضي ذو الولاية المحددة:

وهو الذي تقتصر ولايته بالحكم في قضية أشخاص معينين، أو في أيام محدودة كيوم السبت وحده بالنسبة لجميع الدعاوي بين الخصوم، وتزول ولايته بعدئذٍ.[3]

مع التنويه على أن هذه التقسيمات غير مرادة لذاتها، بل لما تحققه من مصلحة، ولا تعتبر تقسيمات شرعية لا يجوز الخروج عنها، بل الأمر متروك لما يراه المسلمون من مصلحة حالهم وزمانهم من الزيادة أو التغيير في هذه التقسيمات، ويكفي في هذا أن هذه التقسيمات لم تر النور إلا في عصور متأخرة من زمن الوحي الأول، فدلّ على اختراعها بحسب المصلحة التي تنظّم سير العملية القضائية ونجاعتها.

----

[1] الزحيلي، وهبة، نظام الإسلام، ص253، مرجع سابق.

[2] الماوردي، أبو الحسن بن محمد، الأحكام السلطانية، ص67، مصدر سابق.

[3] عبد ا ، عبد الغني بسيوني، نظرية الدولة في الإسلام، الدار الجامعية، بيروت، ط1، 1989، ص282.

ونشأت مع هذا التطور عدد من الاختصاصات ذات الصلة بالسلطة القضائية من حيث الوظيفة، ويمكن اعتبارها نوعاً من القضاء المتخصص، ومنها:

أولاً: ولاية المظالم

فوالي المظالم يقوم بحسم المنازعات التي يعجز عنها القضاء، وقد ينظر في الأحكام التي لا يقتنع الخصوم بعدالتها، ولكن السبب الأصيل في هذا النظام هو بسط سلطان القانون على كبار الولاة ورجال الدولة، ويشبه هذا النوع إلى حد كبير القضاء الإداري بمدلوله الحديث، إلاّ أنّه يجتمع في هذا النوع القضاء والتنفيذ معاً. [1]

ونشأ هذا النوع أولا زمن علي ﷺ، ثم بدأ بالوضوح حتى استقرت معالمه زمن خلفاء بني العباس، وكان من شروطه أن يجمع بين سطوة الحماة وثَبت القُضاة. [2]

والفارق الجوهري بين الناظر في المظالم والقاضي أن الأول أوسع حرية من الثاني، وذلك من حيث استمهال الخصوم وتأجيل الفصل في القضاء، وله استعمال الإرهاب ومعرفة الأمارات بما يصل به إلى الحق، وله رد المتخاصمين إذا أعضلوا إلى وساطة الأمناء على عكس القاضي، وله استدعاء الشهود دون انتظار بينة. [3]

ثانياً: ولاية الحسبة

وعرفها الغزالي بأنّها "عبارة عن المنع عن منكر لحق ا صيانة للناس عن مقارفة المنكر". [4]

وعرفت بأنها: " وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". [5]

وكان أول نشوء هذا النظام في عهد رسول ا ﷺ، ومما يشير الى هذا ما رواه ابن عمرﷺ أنّهم كانوا يشترون الطعام من الركبان على عهد رسول ا ﷺ فبعث إليهم من يمنعهم أن يبيعوه حتّى يؤدوه إلى رحالهم. [6]

----

[1] القاضي، عبد ا محمد، السياسة الشرعية، دار الكتب الجامعية الحديثة، طنطا، ط1، 1989، ص596 [2]

[2] الماوردي، أبو الحسن بن محمد، الأحكام السلطانية، ص73، مصدر سابق.

[3] مدكور، محمد سلام، القضاء في الإسلام، ص162، مرجع سابق.

[4] الغزالي، محمد بن محمد، (ت 505هـ)، إحياء علوم الدين، المكتبة التوفيقية، مصر، ط1، 2002، ج2، ص226.

[5] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبرص576، مصدر سابق.

[6] البخاري، محمد بن عبد ا ، الصحيح الجامع، ج5، ص279، رقم 2162، مصدر سابق.

وكان عمر  أول من وضع نظام الحسبة وأصوله، ولكن عرفت التسمية بـ (الحسبة) في عهد الخليفة العباسي المهدي. [1] ولا شك أن نظام الحسبة منبثق عن الإسلام نفسه، قائم على القواعد الشرعية والاجتهاد المنضبط، ونما بنمو المجتمع الإسلامي حتى أصبح نظاماً فريداً أساسه قوله ﷻ: {وَلْتَكُن منكُم أُمةٌ يدعون إِلَى الْخَيرِ ويأْمرون بِالْمعروفِ وينْهون عن الْمنكرِ وأُولَـئِك هم الْمفْلِحون}.[2]

ويجمع هذا النظام بين القضاء والتنفيذ مع كونه تنفيذياً أكثر منه قضائياً، واشتُرط فيه الإيمان والأهلية والقدرة على أمور الحسبة، وأن يكون عالماً عادلاً مأذوناً له في الحسبة من جهة الوالي وصاحب الأمر. [3]

ومن ثم فإن الحسبة تشبه القضاء من حيث أن كل منها يختص بإنصاف المظلوم من الظالم وإقامة العدل بين الناس، لكن يختلف عنه أن المحتسب لا يسمع الدعوى الخارجة عن ظواهر المنكرات في العقود والمعاملات وسائر الحقوق لأنّها للقاضي وأنّه يتصدى لما يدخل في اختصاصه دون حاجة إلى متظلّم، أما القاضي فلا يفصل في نزاع إلاّ بناء على شكوى، ويتّسم عمل المحتسب بالخشونة والقسوة، أما عمل القاضي فيتّسم بالأناة.

وفيما بين ناظر الحسبة وناظر المظالم تشابه كبير، فإن كلّ منهما مستقر على الرهبة المختصة بسلاطة السلطة وقوة الصرامة.

لكن يختلفان في أن النظر في المظالم موضوع لِما عجز عنه القضاة، إما في الحسبة فمقرر لِما تدعو الحاجة إلى عرضه على القضاء، ولوالي المظالم أن يحكم، وليس هذا لوالي الحسبة، بل يقتصر عمله على الأمر بالحقوق.

وبعد أن تبلورت وظائف القضاة وولاة المظالم وأصحاب الحسبة على النحو السابق، يمكن ترتيبها وفقاً لأهميتها كما يلي:

ولاية المظالم، فولاية القضاء، فولاية الحسبة. [4]

----

[1] الشهاوي، إبراهيم الدسوقي، الحسبة في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط1، 1960، ص103.

[2] سورة التوبة، آية: 71.

[3] البهي، احمد عبد المنعم، نظام الحكم في الإسلام، لجنة البيان العربي، مصر، ط1، 1969، ص252.

[4] بسيوني، عبد الغني، نظرية الدولة في الإسلام، ص290؛ الزحيلي، وهبة، نظام الإسلام ص266.

3. 3. 2. 2 اختصاصات السلطة القضائية في النظام الإسلامي

يتفرع الحديث عن اختصاصات السلطة القضائية وفقاً لأنواع القضاء وما يتّصل به من مؤسسات تُلحق بهذه المؤسسة، ويمكن أن نسردها على ما يأتي:

أولاً: مؤسسة القضاء، وفيها:

1. القاضي ذو الولاية العامة

حيث تشمل اختصاصاته في الفصل في منازعات الخصوم، والصلح المبني على التراضي بالحلول الشرعية الملازمة، وله:

أ- استيفاء الحقوق ممن تأخّر فيها على مستحقّيها.

ب- إثبات الولاية عن الممنوع منها كالمجنون والسفيه.

ج- النظر في أوقاف الدولة، وتحصيل أصولها، وتنمية فروعها.

د- إقامة الحدود على من أتى بموجبها كما ثبت في الشرع.

ه- القضاء على التساوي بين الخصوم دون إجحاف أو زيغ في حقّ أحدهما

و- النظر في حال الشهود واختيار النائبين عنه ممن يخلفه بعده.

ز- إنفاذ وصايا أصحابها والنظر في موافقتها أو مخالفتها للشرع. [1]

2. القاضي ذو الولاية العامة في النظر، الخاصة في المكان.

ويتمتّع هذا الوالي بنفس اختصاصات القاضي العام، لكن هذه الاختصاصات مقيدة بمكان دون آخر، أو بمنطقة دون أخرى، وكأنّه نائب عن القاضي العام أو خليفة له في المكان الذي عين فيه، ولا تتعدى صلاحياته إلى غير هذا المكان.

3. القاضي ذو الولاية الخاصة.

حيثُ يحدد له عدد من الوظائف الخاصة التي يقوم بها ويتفرغ لها، مما يحتاج إلى متابعة الخصوم، ومن الأعمال التي قد تُوكل إليه: مسائل الديون وأحكام الإقرار من غير البينة. [2]

----

[1] الماوردي، أبو الحسن بن محمد، الأحكام السلطانية، ص90، مصدر سابق.

[2] المصدر السابق، ص95.

4. القاضي ذو الولاية المحدودة.

ويتم توكيله في قضايا تتعلّق بأشخاص معينين كقضايا أئمة المساجد، أو قضايا الفلاّحين، وهكذا دواليك. وقد يكون التحديد في أيام معينة لما يتعلّق بهذا اليوم من مزايا خاصة بالقضايا؛ فقد يحدد له يوم الخميس مثلاً للموظفين الذين تعطّل أعمالهم في هذا اليوم ليتسنّى لهم مراجعة القضاء ومتابعة قضاياهم.

ثانياً: ولاية المظالم، ومن اختصاصاتهم:

أ- مسائل تعدي الولاة على الرعية.

ب- جور عمال الدولة من الجباة والمحاسبين وأعمال الأمناء على أموال الناس.

ج- رد الغصوب إلى أصحابها سواء أكانت سلطانية أو فردية.

د- تنفيذ ما قد يعجز القاضي عن تنفيذه لأعراض قد تطرأ عليه من ضعف أو انشغال أو عجز، وكذا ما قد يفوت عمال الحسبة عمله من أمر بمعروف أو نهي عن منكر.

هـ- مراعاة حال الشعائر الدينية الظاهرة.

و- وتَثبت له ولاية على القضاء إذا لجأ إليه المتخاصمون. [1]

ثالثاً: ولاية الحسبة، وتشتمل اختصاصات الحسبة على أمرين:

الأمر الأول: أمر بمعروف.

ومنه ما يتعلّق بحقوق ا ﷻ من الجمع والجماعات، وحقوق المجتمع من غير اختصاص بأحد، ومنها ما له تعلّق بحقوق العباد من مصالح خاصة؛ كالملكية وحرمة ماله وأملاكه، وقد يكون هذا التعلّق مشترك بين ا والعباد؛ كمطالبة الأولياء إنكاح الأيامى من الأكفّاء.[2]

الأمر الثاني: نهي عن منكر.

أ- وذلك بردع المخالفين في العبادات؛ كمن يفطر في رمضان، أو يتخلّف عن صلاة الجماعة والجمعة.

----

[1] المومني، احمد محمد، نظام الحكم، ص95، مرجع سابق.

[2] الكساسبة، حسين فلاح، السلطة القضائية، مركز زيد للتراث، الأردن، ط1، 2001، ص273.

ب- ويوقِف بعض المحظورات من الانتشار كاختلاط الرجال بالنساء مما هو محرم، وفك أدوات الملاهي وإفسادها.

ج- ويمنع بعض المعاملات المنكرة؛ كالربا، والبيوع الفاسدة، والغش، والاحتكار، وذلك بحسب الأحوال والظروف. [1]

وفي ختام هذا المبحث ينبغي التنويه إلى أن هذه الاختصاصات هي ذات اعتبارات زمنية ومكانية؛ بمعنى أنّها غير ملزمة، وإنّما هي حصيلة تجارب مرت بها مؤسسة القضاء في فترة نشاطها وفاعليتها، فسردها الفقهاء في كتبهم.

ولعلّ سبب عدم التجديد في هذا الباب هو تعطيل هذه المؤسسات القضائية، فأصبح الحديث عنها في الكتب، وكأنّه ضرب من الخيال لا أثر له في الواقع، فكان لتعطيل هذه المؤسسات عدد من المضار، إيجازها كما يأتي:

أ- انتشار المظالم والمنكرات، وعدم تحقّق الإنصاف في القضايا، فزادت بذلك المشاجرات والخصومات ولم تنقص.

ب- عدم التجديد في اختصاصات وأنواع هذه المؤسسة، وبقاء الكلام عنها متداولاً بين الكتب دون إضافة أو تجديد، فترى الفقهاء ينسخون اختصاصات هذه السلطة وكأنّها كتاب واحد، لا تكاد تجد فرقاً واحداً بينهم.

ج- اجتراء الكثير من الكتّاب على اتّهام هذه المؤسسات بأنّها متخلّفة، ولا يصلح تطبيقها إلاّ في العصور الأولى، بل وصل بهم الأمر إلى اتهامهم الإسلام بأنّه متخلّف ولا يواكب التغيرات الزمنية والمكانية للناس.

3. 3. 2. 3 استقلال القضاء في النظام الإسلامي

لا ريب أن القضاء في الإسلام يصدر بكل استقلالية لأحكامه دون خشية من أحد، أو إتّباع لهوى، أو حتى بالسماح لأي طرف بالتدخّل في اختصاصات القضاة، ولم يسجل التاريخ الإسلامي، ولا حالة واحدة تدخّل بها الحاكم في أعمال الهيئة القضائية.

----

[1] القاضي، عبد ا محمد، السياسة الشرعية، ص609، مرجع سابق.

ويتبين لنا عند تأمل التاريخ الإسلامي أن استقلال القاضي في ممارسة اختصاصاته كان موفورا بدرجة لا مثيل لها في النظام الإسلامي، ويمكن معرفة من خلال ما كان يكتبه عمر بن الخطّاب  إلى أبي موسى الأشعري  في الكوفة. [1]

والقضاة وإن كان الخليفة هو الذي يتولّى تعيينهم إلاّ أنّه لم يكن من حقّه حينئذٍ أن يحاول التدخّل في قضائه، بل وفوق ذلك أنّه إن كان لأحد على الخليفة دعوى أو شكوى من حيث منزلته الشخصية لم يكن له إلاّ المثول أمام القاضي كباقي الناس. [2]

وأول ظهور لفكرة استقلال القضاء كانت على عهد رسول ا  بإشارة مفهمة عندما بعث علي بن أبي طالب وعتّاب بن أسيد  في مهمة قضائية مستقلّة عن أي مطلب آخر، وفهم هذه الإشارة عمر بن الخطّاب  فتم في عصره الفصل بين القضاء والولاية الإدارية، وعين القضاة في أجزاء الدولة الإسلامية، فكان  أول من وضع أسس السلطة القضائية المتميزة المستقلّة. [3]

ولا زال القاضي مستقلاً في حكمه على امتداد حكم الدولة الإسلامية المتعاقبة رغم محاولات التدخّل، ولم يكن أسرع إلى القاضي من تقديم استقالته في حالة شعر بمحاولات التدخّل، وقد اعتذر غير واحد من الفقهاء مثل أبي حنيفة من تولّي القضاء خشية أن يحملهم الخليفة على الحكم بما يخالف نصوص الشريعة. [4]

ومع الاستقلال التام للقضاء في نشاطه واختصاصه، إلاّ أن النظرية القضائية الإسلامية اتسعت لتحمل معها فكرة القاضي المستقل عضوياً وقضائياً عن السلطة التنفيذية عندما تولّى هذا المنصب أُناس ليس لهم وظيفة إلاّ القضاء. وهكذا عرف الإسلام استقلال القضاء في نشاطه ووظيفته القضائية أولاً، ثم عرف استقلاله العضوي التام ثانياً، ويكون قد سبق الفكر العالمي بأجمعه بما في ذلك النظريات الحديثة إلى تقرير مبدأ استقلال القضاء.

----

[1] المومني، احمد محمد، السياسة الشرعية ص98، مرجع سابق.

[2] المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، دار الفكر، دمشق، ط1، 1964، ص27.

[3] الاعبش، محمد رضا، السياسة القضائية في عهد عمر،جامعة الإمام، السعودية، ط1، 1996، ص79.

[4] حسن، حسن إبراهيم، النظم الإسلامية، مكتبة النهضة، مصر، ط1، 1939، ص285.

3. 3. 3 السلطة القضائية في النظام الديمقراطي

3. 3. 3. 1 تكوين السلطة القضائية في النظام الديمقراطي

إن النّاظر في تكوين السلطة القضائية في النظام الديمقراطي يلحظ بشكل جلي مدى الإيجاز في تفصيلات تكوين هذه السلطة، وتفسير ذلك يتجلّى في أن هذه السلطة لقيت عناية خاصة، وقوانين واضحة في مبادئ تكوينها جعلتها بعيدة كلّ البعد عن الخلافات سابقة الظهور في السلطات الأخرى، ولذلك فإن الكثير من الدساتير سارت على نهج التقليد والتي تقف في قوانينها عند القواعد العامة لهذه السلطة المتّصلة بوظيفتها وباستغلال أعضائها وبأنواع القضاء، ثم تحيل فيما وراء ذلك إلى قانون خاص يصدر بتنظيم وتحديد تلك المبادئ.[1]

ويشير إلى هذا الإيجاز الدستور اللبناني الذي اكتفى بإصدار مادة واحدة فيما يتعلّق بالسلطة القضائية والتي نصها: "السلطة القضائية تتولاّها المحاكم على اختلاف درجاتها واختصاصاتها ضمن نظام ينص عليه القانون".[2]

ثم إن هذه السلطة عرفت بأنّها تلك المختصة بتفسير القانون وتطبيقه على المنازعات.[3]

وتتكون هذه السلطة عادة من رجال النيابة والقضاة على اختلاف درجاتهم واختلاف أنواع المحاكم التي يختص كل نوع منها بنوع من المنازعات.

ويتنوع القضاء في كثير من الدول المعاصرة إلى عدة أنواع هي:

النوع الأول: القضاء العادي: والذي يمارس الوظيفة الأصلية للقضاء؛ فيتولّى حسم المنازعات التي تثور بين الأفراد والسلطة. وفي الدستور الأردني فإن ثلاثة أنواع من المحاكم العادية.[4] وهي:

أ- المحاكم النظامية: التي تنظر في كل الدعاوي وفي جميع المواد.

وهذه المحاكم النظامية في المملكة الأردنية الهاشمية مقسمة إلى طبقتين:

----

[1] الطماوي، سليمان محمد، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة، ص188، مرجع سابق.

[2] الحسن، حسن محمد، الدستور اللبناني، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1959، مادة: 1.

[3] الخطيب، أنور، الدولة والنظم السياسية، الشركة العامة للطباعة، بيروت، ط1، 1970، ص131.

[4] خير، هاني، الدستور الأردني، مادة: 99، مرجع سابق.

الطبقة الأولى: محاكم الصلح ومحاكم البداية.

الطبقة الثانية: محاكم الاستئناف ومحاكم التمييز.

ب- **المحاكم الدينية**: والتي تنظر في قضايا الدية والأوقاف والأحوال الشخصية.

ج- **المحاكم الخاصة**: وهي التي تنظر في قضايا معينة؛ كموضوعات الجمارك وأملاك الدولة وأمن الدولة.

وتُحيط بهذا النوع من القضاء اعتبارات مختلفة عن سابقيه من جهة ظروف المتقاضين، وطبيعة المنازعات المطروحة، وقد أشار الدستور الأردني إلى هذا النوع من القضاء، [1] ولم تستعمل الدساتير العربية تسمية موحدة لهذا النوع من المحاكم؛ فبعضها أطلق عليه اسم محكمة خاصة كما في العراق، وسميت أحياناً بالمحكمة العليا كما في المغرب. [2]

النوع الثاني: القضاء السياسي:

ويندرج تحت هذا النوع من القضاء المنازعات ذات الطابع السياسي، ومن ذلك: المحاكمات التي تُنشأ لمحاكمة سلطات الدولة العليا لما يرتكبونه من جرائم. [3]

ويسمى هذا النوع من المحاكم في النظام الأردني باسم المجلس العالي للقضاء، ويطبق هذا النوع قانون العقوبات الساري عمله في الدولة.[4]

وأما فيما يتعلّق باختيار القضاة؛ فإن الدول اختلفت في بعض التفاصيل المتعلّقة بكيفية تشكيل الهيئة القضائية؛ فذهبت بعض الدساتير إلى انتخابهم عن طريق الشعب بالاقتراع العام،[5] ويعيب هذه الطريقة أنّها تؤدي إلى سوء اختيار القضاة، لأن المواطنين لا يقدرون الكفاءة العلمية حقّ قدرها مع احتمالية خضوع القضاة للأحزاب السياسية وتأثيرها عليهم بميلها لكسب رضا الجمهور.

---

[1] خير، هاني، الدستور الأردني، مادة: 110، مرجع سابق.

[2] الهلسا، أديب، أسس التشريع والنظام القضائي في الأردن، مطابع الصفوة، عمان، ط2، 1997، ص102.

[3] القضاة، مفلح، أصول المحاكمات المدنية والتنظيم القضائي الأردني، مطابع الدستور، عمان، ط2، 1985، ص185.

[4] خير، هاني، مادة: 58، ومادة:56، المرجع السابق.

[5] الطماوي، سليمان محمد، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة، ص188، مرجع سابق.

وتلجأ بعض الدول إلى أن يكون اختيارهم بواسطة الهيئة التشريعية لمراعاة جانب الكفاءة والخبرة العلمية، لكن هذه الطريقة ينتابها ما ينتاب سابقتها من تدخّل الأحزاب السياسية في الاختيار.

ويتم اختيارهم في معظم الدول عن طريق السلطة التنفيذية؛ من أوائل خريجي كليات الحقوق والشريعة، ويعتبر القانونيون أن هذه الطريقة هي أفضلها لتحقّق فاعلية القضاء واستقلاله في عمله، وهي الطريقة التي اتبعتها معظم الدول العربي، واعتمد الدستور الأردني هذه الطريقة كما في المادة: 98 منه. [1]

وتجدر الإشارة إلى أن الدستور الأردني نص على تأسيس المعهد القضائي الأردني وإتباعه لوزارة العدل، الذي يهدف إلى إعداد القضاة المؤهلين، ورفع مستواهم القانوني؛ حيث يخضع الطالب في هذا المعهد إلى دراسة لمدة سنتين يمنح خلالها الطالب شهادة الدبلوم في العلوم القانونية، وتكون له الأولوية في التعيين. [2]

3. 3. 3. 2 اختصاصات السلطة القضائية في النظام الديمقراطي

سبق الحديث عن أنواع القضاء المعمول به في الدول المعاصرة، وعليه فإن اختصاصات القضاء تتوزع حسب توزيع وتنوع القضاء وفق التقسيم التالي:

أولاً: **اختصاصات القضاء العادي**

وهذا القضاء متنوع ويزداد تنوعه في الوقت الحاضر؛ فهناك جهة القضاء النظامي وفيه المواد المدنية والجزائية التي تُقيمها الحكومة أو تُقام عليها. وهناك القضاء الديني الذي يختص بالمواضيع الشرعية؛ كمسائل الطلاق والزواج، وكالنفقة، ويتعلّق كذلك بمسائل الأحوال الشخصية والأمور المختصة بالطوائف الدينية في الدولة، [3] وكذلك القضاء الخاص، الذي يعالج قضايا محدودة يتم النص عليها في القانون. [4]

----

(1) الحياري، عادل، القانون الدستوري والنظام السياسي الأردني، دار وائل للنشر-عمان، ط1، 1972، ص236.

(2) قانون المعهد القضائي الأردني، المادة الثالثة، 1988، الصادر تاريخ (1987/12/16).

(3) خير، هاني، الدستور الأردني، مادة 105، مرجع سابق.

(4) الكيلاني، فاروق، المحاكم الخاصة في الأردن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1966، ص268.

ثانياً: اختصاصات القضاء السياسي

ويختص بمحاكمة سلطات الدولة العليا كالوزراء والنواب عما يرتكبونه من جرائم سياسية، وكذلك المنازعات ذات الطابع السياسي. [1]

وهناك اختصاصات عامة للسلطة القضائية، مثل:

1. القيام بتطبيق أحكام القانون على الوقائع التي تُعرض في الدعاوي التي تُرفع لها، وبعد دراسة الوقائع تقوم بتكييف المادة القانونية التي تنطبق عليها.
2. لا يترك القضاء لبعض الحكومات سلطة تغيير الدستور في كل ما يترتّب عليها من إصدار تشريعات تتعارض في جوهرها مع ما تدعو إليه نصوص الدستور.[2]
3. تقوم بمراقبة فعالة على الإدارة، فهي الحكم على شرعية هذه القرارات والأعمال، وتأمين الحقوق الدستورية للأفراد والجماعات ضد أي انتهاك قد تتعرض له من قبل السلطة التنفيذية.
4. تقضي ببطلان بعض القرارات والقوانين التي وضعتها الدولة لمخالفتها الدستور الأساسي للدولة، وقد اعترفت معظم الدول بهذا الحق لهذه الهيئة. [3]

3. 3. 3. 3 استقلال القضاء في النظام الديمقراطي

عالج القانونيون عند حديثهم عن السلطة القضائية مسألة في غاية الأهمية؛ لأنّها تعطي الدولة صورتها الصحيحة من حيث تطبيقها للديمقراطية، وهي مسألة استقلال القضاء؛ وهم يقصدون هنا الاستقلال في الأحكام الصادرة، والأقضية النازلة على الخصوم. وإن كانوا لا يعنون إلى حد كبير الاستقلال العضوي؛ لأن الغرض عندهم هو صحة القضاء وسلامته ومطابقته للحالة الديمقراطية، ولو لم يكن القضاء مستقلاً كهيئة منفصلة.

----

[1] الطماوي، سليمان محمد، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة، ص209، مرجع سابق.

[2] مهنا، محمد، العلوم السياسية، ص182، مرجع سابق.

[3] مقلّد، إسماعيل صبري، مبادئ العلوم السياسية، جامعة أسيوط، مصر، ط1، 1977، ص247.

إلا أن هذا التفصيل لا يكاد يجد محلّه من النظر الصحيح، لأن الاستقلال في الأحكام وعدم تدخّل الغير في توجيهه لا يكون إلاّ إذا كان هذا القاضي يملك هيئة قضائية مستقلّة تماماً في أعضائها وأجزائها، والعبارة هنا أن استقلال الأحكام القضائية ثمرة لاستقلال الهيئة القضائية، ثم إن هذا الموضوع أُثير عندما كان القضاة يتم تعيينهم بواسطة السلطة التنفيذية، أو بالاختيار المباشر أو غير المباشر من الشعب، فسارع القانونيون إلى وضع هذا الضابط للوقاية من تدخّل الهيئات السابقة في حكم القضاء الذي تم اختياره، فاتفقت كلمتهم على أن يكون القضاء في جميع النظم الديمقراطية مستقلاً تماماً في أدائه لوظيفته، وليس لأعضاء أي من السلطتين التشريعية والتنفيذية التدخّل في اختصاصاته، وهذا يلزم أن يكون لرجال القضاء الاستقلال التام، وأنهم يخضعون عند التعيين والعزل إلى قواعد واضحة. [1]

على أن هذا الاستقلال لا يمنع وجود ارتباط بينها وبين السلطات الأخرى في الدولة؛ فالسلطة التشريعية هي التي تحدد اختصاصات القضاة، بل وتضع القوانين التي يقوم القضاء بتطبيقها، ولها الحق كذلك في إصدار ما يسمى بقانون العفو العام مما يضطر بالقضاء إلى إيقاف إجراءات الدعوى فيها، وفي المقابل فإن القضاء يقف مراقباً على أعمال السلطة التشريعية، فيحول دون تطبيق القوانين المخالفة للدستور.

وأما عن العلاقة مع السلطة التنفيذية فهي أكثر تأثيراً، وذلك لأن السلطة التنفيذية هي التي تقوم بتعيين القضاة وعزلهم ونقلهم وترقيتهم. والمثل بالمثل؛ فللقضاء الحكم بإلغاء بعض القرارات الإدارية التي تنفّذها السلطة التنفيذية.ولقد نصت القوانين في مختلف الدول على هذا المبدأ، فجاء في الدستور الأردني: "القضاة مستقلّون لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون"، وجاء فيه أيضاً: "المحاكم مفتوحة للجميع ومصونة من التدخّل في شئونها"،[2] وسارعت المؤتمرات والندوات إلى التأكيد على هذا المبدأ في كل قراراتها حرصاً على نزاهة القضاء. [3]

----

[1] مجموعة صكوك الدولية، قانون حقوق الإنسان، الأمم المتحدة، نيويورك، ط1، 1993، ج1، ص541.

[2] خير، هاني، الدستور الأردني، المادة: 97 و101، مرجع سابق.

[3] قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة، رقم 146/40، تاريخ 1985/10/26.

3. 3. 4 أوجه التشابه والاختلاف في السلطة القضائية بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي

أ- أوجه التشابه:

وكان التشابه في هذه السلطة تشابهاً عاماً، فالقضاء بين الناس وإنصاف المظلوم والقيام على الدعاوى وحلّها هو المحور الأساسي في التشابه بين النظامين.

وفي المقابل يختص القضاء في النظام الديمقراطي بتأسيس محكمة خاصة للمسئولين البارزين في الدولة عرفت بـ(المجلس العالي للقضاء)، تُرفع إليه الخصومات الخاصة بهذه الفئة، وعرف في النظام الإسلامي باسم قاضي المظالم [1]

ب- أوجه الاختلاف:

وأهم الاختلافات في هذه السلطة هو انفراد النظام الإسلامي بتأسيس هيئة وقائية من وقوع المنازعات والخصومات عرفت بنظام (الحسبة) لها الحق في متابعة أحوال الناس والاختلاط معهم في منشطهم وأماكن انتشارهم، فتحاول منع الناس من الوقوع في الخصومات والمنازعات، فتخفف الضغط على هيئة القضاء.

وفي ختام هذا الفصل وبعد التعرف على السلطات في النظامين الإسلامي، والديمقراطي، تتضح العديد من الحقائق، من أهمها:

1- أن السلطات في النظام الإسلامي أكثر تفرعاً منها في النظام الديمقراطي،[2] وأوجده الفقهاء لعلة التخفيف والتيسير على السلطات العليا في الدولة، ووسيلة من وسائل الوقاية، كما في نظام الحسبة المتفرع عن السلطة القضائية.

3- أن السلطات في النظام الديمقراطي اتسمت بالوضوح.[3]

4- أن السلطات في النظام الإسلامي سلمت من الاستبداد وضياع الحقوق لتوفر عامل وقائي رئيسي افتقرت له الأنظمة الديمقراطية ألا وهو الوازع الديني، وتقييد السلطة بالشرع المطهر، فلم تشهد السلطات في ظل النظام الإسلامي أي حالة من حالات الاعتداء فضلا عن الاستبداد.

----

[1] القضاة، مفلح، أصول المحاكمات، ص58، مرجع سابق.

[2] للوقوف على هذه التقسيمات (انظر الملحق رقم:د).

[3] للوقوف على هذه التقسيمات (انظر الملحق رقم:هـ).

الفصل الرابع

العلاقة بين السلطات في النظام الإسلامي مقارنا بالنظام الديمقراطي

4. 1 شرح مبدأ الفصل بين السلطات وجوهره

4. 1. 1 شرح مبدأ الفصل بين السلطات.

يعد مبدأ الفصل بين السلطات في مقدمة المبادئ الدستورية الأساسية التي تقوم على أساسها الأنظمة الديمقراطية المعاصرة، فلا يكاد القارئ يرى حديثا عن الديمقراطية؛ إلا ويرتبط أساسا بعدد من المبادئ من أهمها: مبدأ الفصل بين السلطات، ويفسر هذا أن النظام الديمقراطي نشأ للقضاء على التعسف، ودكتاتورية الحكام، التي ظهرت في القرون المتأخرة، ويعد بمثابة ردة فعل واضحة على الاستبداد الذي عاشته الدول الغربية في ظل نظم الحكم الإقطاعية، والثيوقراطية، والتي أدرك الناس أخيرا أنها مجرد مؤامرات وشعارات كاذبة تخفي تحتها حب التسلط والسيطرة على الثروات، وموارد الدولة من الأموال، والصناعات، فضلا عن التسلط في الجانب السياسي، فان الحكّام لإتمام هذا التسلط اخذوا يجمعون في أيديهم كل أجزاء السلطة من إصدار القوانين، وتنفيذها، وصولا إلى القضاء بين الناس بالتشهي والرغبة الخارجة عن المعقول والمنطق.

فظهرت الديمقراطية حاملة معها أسس القضاء على التسلط والتعسف ومن هذه الأسس التي حملها: (حق الانتخاب، والتعددية الحزبية، والفصل بين السلطات).

إلا أن بعض رجال القانون وقع في خطأ تاريخي، وهو نسبتهم هذا المبدأ إلى الفيلسوف "مونتسكيو" **، لكن المتأمل في نشأة هذا المبدأ تظهر له حقيقة مغايرة تماما وهي أن هذا المبدأ قد مر بثلاث مراحل تاريخية، بدأت منذ أن كتب "أرسطو" في التمييز بين وظيفة التقرير ووظيفة الأمر و التنفيذ، ووظيفة القضاء[1].

** وهو زعيم الكتاب السياسيين في أوروبا، واحد أئمة علم السياسة، وأول علماء الاجتماع في أوروبا، ولد في براد، سنة(1689م)، له مؤلفات من أهمها: روح القوانين، رسائل فارسية، مات سنة(1755م)، وله من العمر ست وستون عاما.(انظر: الاصبحي، احمد محمد، تطور الفكر السياسي، ج3، ص1267.)

[1] متولي، عبد الحميد، الوسيط في القانون، منشأة المعارف، مصر، ط1، 1956م، ص 246.

ثم جاء بعد ذلك "جون لوك"* ليقوم ببلورة هذه الفكرة وصياغتها في مبدأ توزيع السلطات، وان كان يعبر عنها بالفصل بين السلطات، فأصدر كتابه الشهير: (الحكومة المدنية) سنة1680م، على اثر الثورة البريطانية.

ثم جاء دور "مونتسكيو" ليظهر هذا المبدأ على شكل فكرة قانونية، قام بشرحها وتوضيحها، وذلك إبان الثورة الفرنسية في كتابه (روح القوانين) سنة 1784م. [1]

ولقد فسر "مونتسكيو" هذا المبدأ بقوله:" انه ورغبةً في حسن سير مصالح الدولة وضمانا لحريات الأفراد، ومنعا للتعسف والاستبداد؛ يجب ألا تجتمع مختلف السلطات في قبضة يد شخصية أو هيئة واحدة، ولو كانت تلك الهيئة هي الشعب ذاته"، وعبر عن هذا بقوله (le pouvoir arête le pourvoir)، وتعني: السلطة توقف السلطة الأخرى.[2]

ذلك لان هذا المبدأ نشأ ليكون بمثابة سلاح من أسلحة الكفاح ضد السلطة المطلقة للملوك الذين كانوا يجمعون في أيديهم السلطات الثلاث، وبناء على ما سبق يظهر الجوهر الأساسي لهذا المبدأ الذي يقوم على دعامتين:

الأولى: تقسيم وظائف الدولة إلى ثلاث وظائف: تشريعية، وتنفيذية، وقضائية.

الثانية: عدم تجميع هذه الوظائف الثلاث في هيئة واحدة، على أن وزن هذا المبدأ الأساسي يظهر في الشق الثاني، لهذا يعتبر هذا المبدأ قاعدة من قواعد الفن السياسي. [3]

وبعد هذا العرض يمكن للباحث صياغة تعريف لهذا المبدأ على انه: (تخصيص عضو مستقل، أو جهاز خاص لكل وظيفة من وظائف الدولة، التشريعية، والتنفيذية والقضائية، منعا للاستبداد، وحفاظا على الاستقرار).

----

* الطبيب الإنجليزي، الفيلسوف، معلم التفكير الجديد، أول من كتب في أوروبا عن نظرية الفصل بين السلطات، ولد في رنجتون سنة 1633م، تولى مناصب سياسية عديدة، قاتل أثناء الحرب الأهلية ضد الملكيين، مات سنة 1704م. (انظر : الاصبحي، احمد محمد، تطور الفكر السياسي، ج3، ص1241.)

(1) www.alwaei.awkaf.net

(2) بدوي، ثروت، أصول الفكر السياسي، دار النهضة العربية، مصر، ط1، 1988م، ص80.

(3) متولي، عبد الحميد، الوسيط في القانون، ص 246، مرجع سابق.

وهنا ملاحظة أخرى وهي أن القارئ في كتب القانون يرى أن القانونيين وقعوا في لغط كبير في توضيح مفهوم الفصل بين السلطات الذي أراده "مونتسكيو"، وقصده، وهو ظنهم انه أراد الفصل المطلق بين السلطات، والعزلة التامة بين أجزائها، وظهر هذا الخطأ قديما عند رجال الثورة الفرنسية والأمريكية، فيما صاغوه من دساتير، في أواخر القرن الثامن عشر. [1]

والواقع أن مونتسكيو كان يقصد عند صياغته لهذا المبدأ، قيام التعاون والتوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية على أن تكون السلطة القضائية بمثابة الرقيب عليهم.

ويمكن التدليل على صحة هذا الأمر بجملتين:

الأولى: أن الغاية من إيجاد هذا المبدأ عند من قال به؛ هي تحقيق الحرية للأفراد، ومنع الحكام والمسئولين من الاستبداد بالسلطة، وهذه الغاية لا تتحقق أبدا في ظل نظام يقوم على الفصل المطلق بين السلطات، الذي يجعل كل هيئة منعزلة عن الأخرى، فلا تجد أمامها عائقا من الاستبداد والطغيان فلا تتحقق الغاية المنشودة منه، بل إن الفصل المطلق بين السلطات يمكّن للاستبداد والطغيان.

الجملة الثانية: وهي ما نقل عن "مونتسكيو" نفسه فيما ذكره في كتابه:

(روح القوانين) حيث قال: " من الثابت أن انجلترا لم تعرف في أي لحظة من لحظات تاريخها السياسي فكرة الفصل المطلق بين السلطات". [2]

فيبين في هذا الموطن أن الدول التي عاشها لم تكن تعرف، أو تطبق مبدأ الفصل المطلق بين السلطات. ونجده في مواطن أخرى يوضح مبدأه، فهو يعترف للسلطة التنفيذية بحق المشاركة في أعمال السلطة التشريعية، ويقر كذلك للسلطة التشريعية بحق مراقبة أعمال السلطة التنفيذية والإشراف على تطبيقها للقوانين، ولأجل هذا التشابك اخذ بعض القانونيين يرد على مونتسكيو معتقدا انه يقول بالفصل المطلق بين السلطات وليس كذلك لما سبق بيانه.

----

[1] متولي، عبد الحميد، الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة، منشأة المعارف، مصر، ط1، 1957م، ص210.

[2] نقلا من بدوي، ثروت، النظم السياسية، ص321، مرجع سابق.

4. 1. 2 الفرق بين الفصل بين السلطات ومبدأ تقسيم الوظائف

إن فكرة الفصل بين السلطات التي تحدث عنها القانونيون؛ والتي صاغها "مونتسكيو" كانت نتيجة أو ثمرة الحديث عن مبدأ تقسيم الوظائف الذي نادى به "جون لوك" قديما.

فمفاد هذه الحقيقة انه قد كان لأعلام وفلاسفة الفكر السياسي عند الإغريق أمثال أفلاطون، وأرسطو دورا هاما في تعبيد الطريق، ووضع الأسس التي قام عليها مبدأ الفصل بين السلطات وبعبارة أخرى؛ نشأ مبدأ الفصل بين السلطات من خلال الحديث عن مبدأ تقسيم الوظائف. [1]

إلا أن هذا التوضيح عكس فهما خاطئا عند بعض الكتاب، جعلهم يخلطون بين مبدأ تقسيم الوظائف ومبدأ الفصل بين السلطات.

وسبب الخلط في الحقيقة هو أن رجال القانون في القرن الثامن عشر قد اعتمدوا على مبدأ تقسيم الوظائف كمعيار لمبدأ حقيقة الفصل بين السلطات، فظن الفقهاء المتأخرون أن المصطلحين يعكسان معنى واحدا، وليس كذلك إذ أن الأول ليس الثاني. [2]

فتقسيم الوظائف تعني التمييز فقط بين وظيفة تقرير القواعد، ووظيفة الأمر والتنفيذ، ووظيفة القضاء.

أما مبدأ الفصل بين السلطات فيعني الفصل بين الهيئات الحاكمة فصلا عضويا يجعل كلا منها تمارس وظيفتها بطريقة استقلالية متوازنة مع غيرها. [3]

---

[1] بدوي، ثروت، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص104، مرجع سابق.

[2] المرجع السابق، ص105.

[3] متولي، عبد الحميد، مبادئ نظام الحكم، ص160، مرجع سابق.

4. 1. 3 مبررات القول بمبدأ الفصل بين السلطات

كان لمن قال بمبدأ الفصل بين السلطات عدد من المبررات عند من قال به، أوضحها الكثير من القانونيين القدامى، والمعاصرين إيجازها فيما يأتي:

1. منع الاستبداد؛ وهو الأساس الذي نشأ من اجله هذا المبدأ، فلقد اجمع المفكرون في مختلف العصور على أن السلطة المطلقة من شأنها أن تغري بإساءة استعمالها حتى قيل:" السلطة الطلقة مفسدة محققة".

وهكذا؛ فان مواجهة هذا الخطر تنحصر في تقسيم السلطات، وعلى تعبير مونتسكيو:" (le pouvoir arête le pourvoir): السلطة توقف السلطة الأخرى.[1]

2. ضمان مبدأ الشرعية، والخطر من أن تتجمع السلطة في يد واحدة، وإلا زالت عن القانون صفته الأساسية، وهي كونه قواعد عامة مجردة تخضع للمستقبل دون النظر إلى الحالات الفردية. [2]

فإن لم تكن هذه السلطات مستقلة عن بعضها، أمكن أن يسن التشريع بقصد تطبيقه على حالات معينة، مما يؤدي إلى طغيانها فتفقد هذه السلطة مبدأ الشرعية واعتراف الأمة بها.

3. المساهمة في إبراز فوائد تقسيم وظائف الدولة.

إذ ليس هناك شك أن توزيع وظائف الدولة على أكثر من سلطة واحدة؛ يعود بنتائج جد هامة، فهي تعطي الفرصة لكل سلطة أن تتخصص فيما يوكل إليها من مهام، مما يسهم في إتقان كل سلطة لعملها، وقيامها به على أكمل وجه، الأمر الذي يتحقق معه في نهاية المطاف حسن سير العمل في مختاف المجالات الرئيسية في الدولة، دون تقصير أو ضعف. [3]

----

[1] عساف، عبد المعطي، مقدمة إلى علم السياسة، ص 126، مرجع سابق.

[2] الشكري، علي، تأصيل السلطة، دار الفكر، دمشق، ط2، 1992م، ص 213.

[3] ليلة، محمد كامل، النظم السياسية، ص243، مرجع سابق.

4. 1. 4 عيوب القول بمبدأ الفصل بين السلطات

وجهت إلى مبدأ الفصل بين السلطات عدد من الانتقادات من بعض الفقهاء الذين رفضوا الأخذ بهذا المبدأ، تتلخص في النقاط الآتية:

1. قيل في نقد هذا المبدأ انه غير ممكن التطبيق، لان سلطات الدولة إنما هي كأعضاء الجسد الواحد المتصل اتصالا طبيعيا، ويؤدي فصل أجزائها إلى تعطيل أعمالها وتعريض الدولة للخطر. [1]
2. إن النظم التي حاولت الأخذ بهذا المبدأ قد واجهت صعوبات عملية، أدت إلى انهيار تلك النظم، وأن التجارب أثبتت انه إذا ما وزعت السلطات فإنها سرعان ما تتخبط الدولة جراء الصراع بين السلطات.
3. وذهب البعض منهم إلى القول بان هذا المبدأ أمر وهمي، إذ لا تلبث إحدى السلطات أن تسيطر على الأخرى، فتظهر بهذا هيئة أخرى إلى جانب الهيئة التي تضع القوانين فينشأ على إثره دستوران:

الأول: قانوني لا وجود له إلا على الورق.

والثاني: واقعي حقيقي لكنه مخالف لنصوص القانون.

وعلى هذا النسق يقول "ويلسون" الرئيس الأمريكي:" إن دفة الحكومة أصبحت في الواقع في يد لجان البرلمان، أما مبدأ فصل السلطات الحقيقي فلم يعد سوى نظرية أدبية في نصوص دستورية ".[2]

4. إن مبدأ فصل السلطات كان يهدف إلى محاربة السلطان المطلق في القرن الثامن عشر، ولقد تحققت هذه الأمنية، ومع تحقّقها انقضت هذه النظم الاستبدادية، فلم يعد هناك حاجة للأخذ بهذا المبدأ في الآونة الأخيرة المعاصرة، أو الإبقاء عليه.

ولقد تأمل القانونيون المدافعون عن هذا المبدأ هذه العيوب، وناقشوها وبينوا إن هذه العيوب قد تكون منطقية إذا عني بهذا المبدأ؛ الفصل التام المطلق بين السلطات، بل قد تزيد هذه المساوئ كثيرا عما قد ذكر.

----

[1] حلمي، محمود، نظام الحكم الإسلامي، ص370، مرجع سابق.

[2] بدوي، ثروت، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص112، مرجع سابق.

لكن هذا على الخلاف تماما لما كان يهدف إليه "مونتسكيو"؛ إذ كان يريد الفصل المتوازن بين سلطات الدولة مع ضرورة تحقق قدر كبير من الانسجام والفاعلية، وعلى فرض القول بالفصل المطلق فان هذا المبدأ نشأ كما أسلفنا كقاعدة سياسية وليس كمبدأ جامد يمكن تطبيقه بمرونة، بحيث تستطيع الهيئات بالرغم من انفصالها أن تتعاون في أداء وظائف الدولة.

والخلاصة أن الانتقادات التي وجهت إلى المبدأ إنما وجهت إلى الفصل التام المطلق، ويفقد هذا النقد قيمته إذا كان المقصود هو الفصل مع التعاون والرقابة بين مختلف السلطات.[1]

4. 1. 5 اتجاهات الدول في توزيع الاختصاصات

لقد تغايرت الدساتير المختلفة في تطبيقها لمبدأ الفصل بين السلطات ووقفت مواقف متباينة:

أولا: عملت بعض الدساتير بالتفسير الخاطئ لهذا المبدأ، لتجعل منه فصلا تاما واستقلالا نهائيا بين سلطات الدولة، وتبنى هذا المفهوم؛ النظام الرئاسي حيث يستقل المجلس التشريعي عن الحكومة التنفيذية فلا تملك حل مجلس النواب ولا دعوة البرلمان، وفي المقابل فان السلطة التنفيذية لا تمتلك الحق في اقتراح القوانين ولا عمل الميزانية، ومن مظاهر هذا الانفصال أن الوزراء لا ُيعتبرون أعضاء في أي من مجلسي النواب، أو الأعيان، وكذلك فان البرلمان لا يملك الحق في استجواب رئيس الدولة ووزراءه، الذين لا يحق لهم في المقابل أن يسحبوا الثقة من هذا المجلس النيابي، ويستثنى من ذلك المسائل الجنائية حيث َيمثُل الرئيس والوزراء أمام البرلمان الذي يصدر حكمه بأغلبية الثلثين من أعضائه.[2]

---

[1] عصفور، سعد، المبادئ الأساسية في القانون، منشأة المعارف، القاهرة، ط1، 1959، ص 161.

[2] الآغا، علي، مدخل إلى العلوم السياسية، دار الفكر، دمشق، ط2، 1992م، ص312.

ثانيا: أما الاتجاه الآخر؛ وهو القائل بعكس مقالة الفريق الأول، حيث عهد هذا الاتجاه بالوظائف كلها لشخص واحد، وللجنة واحدة، ودمجت بين السلطات، واخذ بهذا المفهوم ما يسمى بـ(حكومة المؤتمر) أو (حكومة الجمعية)، فتدمج السلطتان التشريعية والتنفيذية معا لصالح السلطة التشريعية التي يقوم بها المجلس النيابي، ويباشر كذلك الوظيفة التنفيذية باختيار أعضاء يمارسونها، إما بصورة مؤقتة في ظروف استثنائية؛ كالثورات، والانقلابات، أو بصورة دائمة كما هو مطبق في سويسرا حديثا. [1]

ثالثا: التطبيق الصحيح للمبدأ الصحيح الذي نادى به "مونتسكيو"، فيقوم على الاستقلال لكل من السلطة التشريعية والتنفيذية، لكنّه استقلال يقوم على التوازن والتعاون بينهما، وطُبق هذا المبدأ من خلال النظام البرلماني في الحكم، وتعتبر بريطانيا الرائدة في تطبيق هذا النظام.

ويظهر هذا التوازن الذي نادى به هذا المبدأ بعدد من الصور من أهمها:

أ- ففي مقابل حق البرلمان في سحب ثقته من الحكومة فانه يحق للحكومة حل البرلمان والدعوة إلى عقد انتخابات أخرى.

ب- من حق البرلمان التحقيق مع الوزراء و استجوابهم، وله مناقشة الميزانية السنوية للدولة و الموافقة عليها. [2]

أما عن موقف الدساتير العربية فان جميع هذه الدساتير قد أخذت بمظهر الفصل مع التوازن المتمثل في الحكم البرلماني النيابي إلا أن بعض هذه الدساتير ما زالت تتبنى الطابع الرئاسي القائم على شدة الفصل بين السلطات.

ويستثنى من هذا الدستور التونسي الذي اخذ بصورة هذا النظام أساسا دستوريا للحكم فيها. [3]

---

[1] الطماوي، سليمان، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة، ص 211، مرجع سابق.

[2] عصفور، سعد، المبادئ الأساسية في القانون، ص681، مرجع سابق.

[3] الطماوي، المرجع السابق، ص 213.

4. 2 موقف الشريعة الإسلامية من القول بمبدأ الفصل بين السلطات

4. 2. 1 نظام الخلافة والقول بالفصل بين السلطات

من المقرر علمه أن النبي ﷺ وبمجرد أن وطئت أقدامه أرض المدينة حتى أقام الدولة الإسلامية بأركانها الثلاثة؛ الشعب، والإقليم، والسلطة.

لكن ما نحن بصدد معرفته هو؛ هل عرف نظام الحكم الإسلامي في فترة النبوة والخلافة الراشدة مبدأ فصل السلطات؟.

وقبل مناقشة هذه المسألة، لا بد من توضيح أمر ذكره بعض الكتّاب في هذا الباب؛ وهو اعتقادهم أن الفقهاء المسلمين اختلفوا إلى فريقين بين مثبت لوجود هذا المبدأ في عصر الخلافة وبين نافٍ لوجوده. [1]

وبعد التأمل يرى الباحث أن هذا الخلاف صوري لا حقيقة له، بل أن الفقهاء فريق واحد، لكنّهم تطرقوا إلى التفصيل الآتي ذكره.

وعود على بدء في حقيقة وجود هذا المبدأ في عصر الخلافة الأولى للدولة الإسلامية فإن المستقرئ لمرحلة الحكم في عصري النبوة والخلافة يجزم بأن هذا المبدأ لم يكن معروفاً على صورته الحالية في أنظمة الحكم المعاصرة، ويعود ذلك إلى سببين:

الأول: أن هذا النظام عندما نشأ في الدول الديمقراطية كان بمثابة ردة فعل للاستبداد الذي عاشته تلك الدول، وهذا الاستبداد لم يجد طريقة في نظام الحكم الإسلامي، وذلك بسبب وجود الوازع الديني الذي يجعل كافّة المسلمين على قدم المساواة في الدنيا والآخرة، والذي يحرر المسلمين من الخضوع لأوامر تتضمن معصية الخالق ﷻ تفريعاً على الحديث الصحيح من قول الرسول ﷺ : " لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ".[2]

فأغنى وجود هذا الوازع الديني عن كل المبادئ والأنظمة التي وضعت حديثاً والتي أُريد منها تحقيق الحرية والاستقرار.

----

[1] بسيوني، عبد الغني، نظرية الدولة، ص181، مرجع سابق.

[2] ابن حنبل، احمد، المسند، ج3، ص315، رقم249، مصدر سابق.

الثاني: أن السلطات الثلاث؛ كانت كلّها في يد الرسول ﷺ إلى حد قريب، فاكتفى الصحابة بهذا عن البحث عن أي مبدأ للحرية والاستقرار، كيف وهو ﷺ أساس العدل والرحمة، وا ﷻ يقول في وصفهِ ﷺ:{ بالمؤمنين رؤوف رحيم}.[1]

وقوله:ﷻ { استَجِيبواْ لِلّهِ وِللرسول إِذَا دعاكُم لِما يحيِيكُم}.[2]

ويشهد لهذا أن فترة النبوة لم تشهد أي حالة من حالات الظلم والاضطهاد أو عدم الاستقرار، فكان وجود السلطات في يده ﷺ كافياً عن أي مبدأ، سواء فصل السلطات أو تحقيق الحريات أو غيرها مما نادت به النظم المعاصرة؛ الأمر الذي دفع بالفقهاء المسلمين إلى عدم التطرق لهذا المبدأ عند حديثهم عن نظام الحكم في الإسلام.

لكن التحقيق السابق لا يعني عدم وجود الفصل بين السلطات؛ فإذا كان من الثابت أن المسلمين قد عرفوا بوضوح تام وجود السلطات الثلاث المعروفة حاليا، فيمكن القول حينئذٍ أنّهم عرفوا مفهوماً خاصاً للفصل بين السلطات في الدولة الإسلامية.

فكان الرسول ﷺ يجمع بين وظيفتي القضاء والتنفيذ بينما كان التشريع مستقلاً بنفسه منقولاً بالكتاب والسنّة، وازدادت استقلالية هذه السلطة بعد إنشاء نظام الشورى المتمثّل في هيئة أهل الحل والعقد، وهكذا حتى بعد عهد الرسول ﷺ، وإذا كان من حق الخليفة أن يجتهد برأيه فيما يعرض من مسائل مستجدة؛ فإنما يجتهد بوصفه من المجتهدين لا بوصفه رئيساً للسلطة التنفيذية.[3]

إلا أن ملامح هذا الفصل والاستقلال اتضحت كثيراً في عصر الخلافة الراشدة وتحديداً في عصر الخليفة الفاروق عمر بن الخطّاب ﷺ حيث يعتبر ﷺ أول من وضع أساس السلطة القضائية المتميزة، حيث أمر بفصل أعمال الولاة، وقام بتعيين القضاة في المدينة وسائر المدن الإسلامية الأخرى، وجعل السلطة القضائية تابعة له مباشرة، وبهذا تحقق فصل السلطة القضائية عن باقي سلطات الدولة.[4]

----

[1] سورة التوبة، آية: 128.

[2] سورة الأنفال، آية: 24.

[3] أكرم عسكر، دستور الدولة الإسلامية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1991م، ص98.

[4] الزحيلي، وهبة، نظام الإسلام، ص247، مرجع سابق.

على أن الذي دعا إلى توزيع أو فصل السلطات في هذه الفترة؛ ليس هو إساءة استعمال السلطة كما هو الحال في النظم السياسية الأخرى، وإنما كما قال ابن خلدون: "إن الخلفاء كانوا يقلّدون القضاء لغيرهم وإن كان مما يتعلّق بهم، وذلك لقيامهم بالسياسة العامة وكثرة أشغالهم من الجهاد والفتوحات وسد الثغور، واستخلفوا من يقوم بها تخفيفاً عن أنفسهم".[1]

وبعد العرض السابق يتبين أن نظام الحكم في دولة الإسلام الأولى تعرف على الفصل بين السلطات بطريقتين:

الأولى: بطريقة طبيعية وذلك بالنظر إلى طبيعة نظام الحكم الإسلامي الذي فصل السلطة التشريعية عن سلطتي التنفيذ والقضاء.

الثاني: طريقة تنظيمية، وذلك بما فعله عمر بن الخطّاب ﵁ حيث فصل القضاء عن سلطة التنفيذ، وبهذا تستقل السلطات الثلاث وتنفصل عن بعضها:

التشريعية: ممثّلة بأولى الحل والعقد، والتنفيذية ممثّلة بالحاكم الأعلى ووزرائه، والقضائية ممثّلة بالقضاة، لكن هذا الفصل ليس فصلاً تاما، ولا اندماجاً مطلقاً، فبالرغم من أن كل سلطة مستقلّة في عملها عن الأخرى، إلاّ أنّها تساند وتعاون السلطات الأخرى وهذه هي أحدث النظريات الديمقراطية التي سبق إليها الإسلام.

وبهذا التفصيل نرد على ما تردد في بعض كتب القانونيين، حيث وجهوا شبهة مفادها أن نظام الخلافة لم يعرف في تطبيقه مبدأ الفصل بين السلطات.

وعلى فرض صحة هذا الادعاء، فهم مطالبون بإثبات مخالفة واحدة في حادثة واحدة لمبدأ الحريات المزعوم، ولا يوجد، وفي هذا كفاية لسلامة نظام الخلافة من كل انتقاد.

ولعلّ البعض يتساءل عن سبب إيراد هذا الفصل هنا؛ والجواب عليه: أن المسلمين يأخذون بعين الاعتبار التجارب التي خاضها أصحاب الصدر الأول في كل شؤون الحياة، ومنها ما يتعلّق بنظام الحكم، فكان من النافع الاستفادة من تجاربهم خاصة وأنهم عاصروا التنزيل.

----

[1] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، ص221، مصدر سابق.

اتضح بعد العرض السابق أن مبدأ الفصل بين السلطات بصورته المعاصرة ظهر نتيجة عدد من التجارب والمحاولات التي مارستها الشعوب وأصحاب الفكر والفلاسفة للحد من هيمنة أصحاب النفوذ وتسلّطهم حرصاً منهم على ضمان الالتزام بالدستور والقانون وحسن تنفيذ القانون في المجال المتعلّق بحرية وحقوق الأفراد.

ولا نكاد نجد دولة في العالم المعاصر إلاّ وتأخذ بهذا المبدأ، بل وتنص عليه صراحة فيما تصوره من قوانين ودساتير، وكان ما بقي من الدول التي تسير على أنواع أخرى من النظم تحاول الآن التراجع عن التمسك بهذا الموقف.

أما الدول العربية والإسلامية في الوقت الحاضر؛ فتنص على الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات تقليداً للغرب حين تعطّل العمل بالدستور الإسلامي.

وانطلاقاً من هذه المقدمة ولمعرفة موقف الشريعة الإسلامية من مبدأ الفصل بين السلطات، كان لزاماً علينا الأخذ بعين الاعتبار الفكرة السابقة لنشوء هذا المبدأ ونحن نعلم توقّف الدول في الوقت الحالي عن تطبيق الشريعة الإسلامية في الحكم.

مما يجعل الحكم في مثل هذه المسائل حكماً نظرياً مع كونها أمور تجريبية تطبيقية لا بد أن تكون وليدة الصلة بالواقع والتطبيق.

بناء على هذه الظروف نجد أن الفقهاء والكتّاب المسلمين في الوقت الحاضر قد انقسموا إلى فرق فيما يتعلّق بجواز القول بمبدأ فصل السلطات على نحو ما يأتي على أننا نقصد ببحثنا هذا الفصل المرن بين السلطات وليس الفصل المطلق:

الفريق الأول: وهم الذين أيدوا فكرة الفصل بين السلطات في النظام الإسلامي، وعلّلوا ذلك أن هذه الفكرة نجحت في دول الغرب في الحد من تسلّط أصحاب الحكم ومن التعسف في استعمال سلطتهم، فضلاً عن عدم وجود ما يمنع من تطبيق هذا النظام في الشريعة الإسلامية.

الفريق الثاني: وهم القائلين بمقالة الفرق الأول إلا أنهم قيدوا ذلك بما إذا قال به واعتمده أهل الرأي المجتهدين من الأمة.

الفريق الثالث: وهم الذين رفضوا هذا المبدأ ووقفوا منه موقف العداء على اعتبار أنّه فكرة غربية، وأنّه تولّد بسبب ظروف الغرب وفلسفته التي تخالف الإسلام.

وسيقف الباحث فيما يأتي عند هذه الأقوال بشيء من التفصيل فنقول:

الفريق الأول؛ وهم الذي أيدوا فكرة وجود هذا المبدأ في النظام السياسي الإسلامي، ومن جملة من نصر هذا الرأي:

أ- خالد بن علي العنبري.[1]

ب- ضياء الدين الريس.[2]

ج- وهبة الزحيلي.[3]

د- محمد سليم العوا.[4]

ه- سليمان الطماوي.[5]

و- حسن البنّا.[6]

ز- عبد الحكيم حسن عبد ا .[7]

ح- عبد ا محمد القاضي[8]

واستدلّوا بشواهد كثيرة تشير إلى صحة ما ذهبوا إليه منها:

1. أن التشريع في النظام الإسلامي هو ﷻ وحده، وليس للبشر فيه أدنى نصيب، إلاّ فيما يتعلّق بفهم النصوص وتطبيقها، فهذا موكول للعلماء المجتهدين من أهل الحل والعقد الذين لا سلطان للدولة عليهم.

فتكون رئاسة الدولة حينئذٍ محصورة في تنفيذ وتطبيق أوامر ا ﷻ، وهذا هو جوهر فكرة السلطة التنفيذية فيكون هذا فصلاً طبيعياً بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في الإسلام.[9]

----

[1] العنبري، خالد علي، فقه السياسة الشرعية في ضوء الكتاب والسنة دار المنهاج، مصر، ط1، 2004م ، ص265.

[2] الريس، محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة الأنجلو، مصر، ط3، 1960م، ص304.

[3] الزحيلي، وهبة، نظام الإسلام، ص234، مرجع سابق.

[4] العوا، محمد سليم، النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، ط7، 1951م، ص 299.

[5] الطماوي، سليمان، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة، ص61، مرجع سابق.

[6] البنا، حسن عبد الرحمن، مجموعة الرسائل، المؤسسة الإسلامية، بيروت، ط2، 1988، ص274.

[7] عبد ا ، عبد الحكيم حسن، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص580، مرجع سابق.

[8] القاضي، عبد ا محمد، السياسة الشرعية، ص 640، مرجع سابق.

[9] المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ص224، مرجع سابق.

2. وعلّلوا كذلك بأن هذا المبدأ هو فكرة إسلامية قبل أن تكون فكرة غربية.

ويستدل على هذا؛ من تطبيق الرسول ﷺ لقوله ﷻ: {وشَاوِرهم فِي الأمر }.[1]

فيلاحظ ممارسته ﷺ لمبدأ دستوري مهم وهو الشورى، وعدم الانفراد بالحكم والسلطة، فإذا كان ﷺ وهو صاحب الوحي ومبلّغ الرسالة يشاور أصحابه، فمن باب أولى أن يقوم الحاكم وهو بشر بالتشاور مع أهل الرأي.

ويشكّل هذا مبدءاً دستورياً في نظرية الحكم في الإسلام وهو التمييز بين الحاكم باعتباره السلطة التنفيذية، وبين أهل الرأي باعتبارهم يمثّلون الأمة.

فالفصل بين السلطة التنفيذية وسلطة أهل الشورى كان هو المبدأ الدستوري الذي نستخلصه من ممارسة الرسول ﷺ للحكم. [2]

3. ذهب بعض المؤيدين لهذا المبدأ إلى الاستدلال بقاعدة الإباحة الأصلية المعمول به في الشريعة الإسلامية استناداً إلى عدم وجود نصوص شرعية تمنع من الأخذ به، كما أنّه لا يتعارض مع قواعد الشريعة وأصولها. [3]

فالنصوص الشرعية لم تحدد هيكلاً معيناً لوظائف الدولة الإسلامية، بل تركت ذلك لما تقتضيه مصلحة الدولة، شريطة أن تقوم بتحقيق مصالح الأمة العامة. [4]

4. إن الفصل بين السلطات يحقق مصلحة حقيقية للمسلمين، فيؤدي إلى حماية حقوقهم وصيانة حرياتهم، ويمنع أصحاب السلطة من التجاوز والاعتداء، وهذا عين ما قصدته الشريعة، وسعت إليه في الدولة الإسلامية، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بصورة المجتمع المتوازن الذي يحقّق الأمن لكل مواطن.

وحيث أن الحرية من متطلّبات الشورى؛ فلا بد أن تكون السلطة مقيدة، فلا يعقل تطبيق الشورى في ظل حكومة مطلقة، وهذه الصورة المتوازنة تفرض مبدأ الفصل بين السلطات وتوزيع صلاحياتها بحيث لا تنحاز فئة خارج نطاقها. [5]

----

[1] سورة آل عمران، آية: 159.

[2] عسكر، أحمد، دستور الدولة الإسلامية، ص98، مرجع سابق.

[3] عبد ا ، عبد الحكيم حسن، الحريات العامة، دار الاتحاد، مصر، ط1، 1974م، ص580.

[4] الديك، محمود، الفقه السياسي في الإسلام، ص13، مرجع سابق.

[5] العنبري، خالد علي، فقه السياسة الشرعية، ص265.

5. ما دلّت عليه الآثار في العهد النبوي أو في عهد الخلافة الراشدة على مبدأ استقلال القضاء، وخضوع الخليفة لسلطة القاضي وإنفاذ أحكامه.
6. استخدام قاعدة (الاجتهاد المقاصدي)*، حيث أن فصل السلطات يحقق فوائد –مثل أو أكثر- من فوائد مركزية السلطات وهي كالتالي:
   1. يساعد هذا المبدأ على انفراد كل سلطة بما هو موكل لها من وظائف مما يعود بالإتقان والإتمام على هذه الوظائف.
   2. أن هذا المبدأ يحافظ على تماسك الدولة، فعندما تستقل كل سلطة بعملها تتماسك الدولة ويتم بنيانها، فكلٌّ مسئول عن مهامه وعمله.
   3. أنّه يمكّن للسلطات الثلاث متابعة مستجدات الدولة غير المتناهية في ظل اتّساع رقعة الدولة الإسلامية وارتفاع عدد قاطنيها، وتجدد الأحداث بشكل غير مسبوق.

الفريق الثاني: الذين قيدوا الأخذ بهذا النظام باعتبار موافقة أهل الرأي من العلماء، وعللوا ذلك، بان الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات من المسائل التي تتبع لأكثر من اجتهاد وذلك بحب المصلحة المقدرة لذلك من فئة أهل الرأي من العلماء.

وممن ذهب إلى هذا القول: راشد الغنوشي. [1]

الفريق الثالث: وهم الذين رفضوا هذا المبدأ على أنّه غير إسلامي النشأة، وأنّه يعالج مشكلات ليس لها وجود في ظل تطبيق النظام الإسلامي، ومن جملة من ذهب إلى هذا القول: محمد أسد. [2]

صبحي عبده. [3]

ونسبه البعض إلى منير البياتي. [4]

----

* ويعنى استخدام مقاصد الشريعة العامة للوصول إلى حكم معين من الأحكام، (انظر: حامدي، عبد الكريم، ضوابط فهم النص، كتاب الأمة، قطر، العدد108، 1426هـ).

[1] الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص248، مرجع سابق.

[2] أسد، محمد، منهاج الإسلام في الحكم، دار العلم للملايين، بيروت،ط1، 1978، ص253.

[3] عبده، صبحي، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي،دار الاتحاد، مصر، ط1، 1988، ص69

[4] البياتي، منير، النظام السياسي الإسلامي، ص166، مرجع سابق.

1. أن السلطات الثلاث كانت مرتكزة في يد النبي ﷺ الذي يعتبر محل القدوة والأسوة، وعلى هذا المنوال سار الخلفاء الراشدون من بعده، وهكذا دواليك على طول فترة الخلافة الإسلامية فيما بعد. [1]

2. أن الفقهاء المسلمون الذين كتبوا في هذا المجال لم يتعرضوا إلى هذا المبدأ ولم يذكروه، فدلّ ذلك على عدم موافقتهم لهذه الفكرة، وإنّما يصلح لخدمة النظام الغربي القائم على فلسفة سيادة الأمة. [2]

3. وقال آخرون أن هذا النظام يمكن أن يكون له وجود في عصر الخلافة لكنّه كان لعلّة المساعدة في شؤون الحكم، وليس لعلّة ضعف الوازع الديني.

4. أن النظام الإسلامي يقوم على وحدة الأمة ووحدة جهة الأمر والنهي ووحدة المصالح والفكر، وتقسيم السلطات لا يتلاءم مع هذه الوحدة بل أنّه يمثّل إعاقة أمام تنفيذ الأوامر الشرعية وبتعدد السلطات تعددت الولاءات وبالتالي تعددت التبعية ووقع الناس في حيرة من أمرهم. [3]

5. أن النصوص الشرعية لم تحدد شكلاً معيناً من أشكال الدولة الإسلامية، وتوقفت عن بيانه، وعليه فلا يجوز إحداث أنظمة جديدة تفرق الدولة الإسلامية، ويكون هذا في حكم الممنوع.

مناقشة وتعقيب:

من خلال الاستعراض السابق للأقوال وأدلّتها ومبرراتها، وبعد النظر والتمحيص؛ تتبين لنا الحقائق التالية التي تخص هذا المبدأ:

1. فيما يتعلّق بمركزية السلطات في يد الرسول ﷺ:

فقد سبق أن النظام الذي وجد في عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة كان نظام الفصل بين السلطات وليس مركزيتها، لكن هذا الفصل ظهر جلياً في عصر الخلفاء الراشدين، وفعل الخلفاء لا يعتبر خروجاً عن أمر الرسول ﷺ لأمرين:

----

[1] الطماوي، سليمان، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة، ص224، مرجع سابق.

[2] الغنوشي، راشد، الحريات العامة، ص238، مرجع سابق.

[3] أسد، محمد، منهاج الإسلام في الحكم، ص110، مرجع سابق.

أ- إن كان النظام الإسلامي توقيفي فلا ضير، ذلك إن فعل الخلفاء الراشدين حجة بدليل قوله ﷺ: "فعليكم بسنّتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ".[1]

ووجه الاستدلال؛ أن رسول ا ﷺ جعل سنّته وسنّة الخلفاء الراشدين سنّة واحدة بقوله: "تمسكوا بها"، ولم يقل بهما، مما يدل على أن فعلهم وقولهم كفعل الرسول ﷺ وقوله.

ب- وإن كان نظام الحكم الإسلامي اجتهادي غير توقيفي وهو الذي يترجح عند الباحث، فإنه كذلك لا يعد خروجاً عن أمر رسول ا ﷺ، بل هو اجتهاد قائم على قاعدة إعمال المصالح ودفع المفاسد التي تساهم في إتمام بنيان الدولة الإسلامية.

2. وأما فيما يتعلّق بعدم ذكر هذا المبدأ في كتب الفقهاء فيجاب عنه بأمرين:

أ. أنّه لا وجه للاستدلال بهذا، لأن عدم ذكر الشيء لا يعني إطلاقاً عدم الأخذ به، وغاية ما يقال هنا أن الفقهاء القدامى لم يتعرضوا له لعدم وجود الباعث على ذكره، ذلك لأن النظام الإسلامي تأسس على مبدأ (الوازع الديني) الذي يعتبر وقاية عظيمة من استبداد الحكومات وطغيانها وواقع النظام، وتاريخه يدلّ عليه، حيث لم يشهد حالة واحدة من حالات الاستبداد والطغيان في العصور الأولى للدولة الإسلامية.

ب. أن هذا التقعيد خاطئ جملةً وتفصيلاً؛ فقد تظافرت النصوص في كتب الفقهاء على وجود هذه الفكرة سابقاً، لكنّها لم تُصاغ كقاعدة في نظام الحكم ومثالاً على هذا؛ ما ذكره الإمام القرافي في القرن السابع الهجري، حيث قال: (إن ولاية القضاء تتناول الحكم ولا تتناول تنفيذه، وليس للقاضي السياسة العامة، وليس له قسمة الغنائم وتفريق أموال بيت المال، وإقامة الحدود، وترتيب الجيش، وقتال البغاة).[2]

----

[1] أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، ص691، رقم4607، مصدر سابق.

[2] البهنسي، أحمد بن إدريس، المعروف بالقرافي، الذخيرة، دار القلم، بيروت،ط1، 1952، ص116.

3. وأما علّة التخفيف على الخليفة في أساس وجود هذه الفكرة عند الخلفاء فالجواب أن الذي يعنينا هو إعمال هذه الفكرة بغض النظر عن السبب الدافع للعمل بها، فأنظمة الحكم تختلف من مكان إلى آخر، ومن زمان إلى آخر، ولكل مكان وزمان ظروفه الخاصة التي تسيطر على نوعية نظام الحكم الذي يصلح العمل به، فليس جمع السلطات هو الصورة النهائية للنظام السياسي الإسلامي، وكذا توزيع السلطات –أي فصلها- ليس هو الصورة النهائية للنظام الإسلامي، ويمكن اختيار أي الصورتين للعمل به حسب الملائمة لظروف الزمان والمكان. [1]

4. وأما الاعتقاد بأن هذه الفكرة تصادم مبدأ وحدة الأمة فليس كذلك، لأن الفصل بين السلطات الذي نتحدث عنه هو الفصل المرن، أو بعبارة أخرى؛ انّه فصل ليحقق معنى الاتصال، حيث أن السلطات عندما تختص بوظائفها المطلوبة تُحافظ بذلك على وحدة الدولة الإسلامية وتجعلها تسير على هدف واحد، أما إذا قلنا باتحاد هذه السلطات فإن هذا قد يعود بالعبء الكبير على سلطة الدولة خاصة في هذه الأيام التي اتّسعت فيها رقعة الدولة الإسلامية، وزاد فيها تعداد المسلمين ليصل إلى المليار ونيف، فلا سبيل لضبط الدولة والقيام على شؤونها إلاّ بهذا الفصل المرن، هذا أولاً.

وثانياً: فإن الذي فقه فكرة الفصل بين السلطات فقهاً صحيحاً يعلم يقيناً ضرورة وجود علاقة بينها كأساس لاستمرار وحدة هذه السلطات. [2]

5. وجواباً على الاستدلال بعدم وجود نص شرعي لشكل النظام السياسي الإسلامي: فإن المتأمل يدرك يقيناً أن هذا الاستدلال هو في حقيقة الأمر على صاحبه لا له، ذلك أن عدم وجود نص شرعي يحدد شكل النظام السياسي يدل دلالة واضحة على أن المشرع الحكيم ترك تقدير هذه الأمور إلى ما يراه المسلمون صالحاً لهم في كل زمان ومكان. [3]

----

[1] البياتي، منير، النظام السياسي الإسلامي، ص166، مرجع سابق.

[2] العنبري، خالد علي، فقه السياسة الشرعية في ضوء الكتاب والسنة، ص265، مرجع سابق.

[3] القاضي، عبد ا محمد، السياسة الشرعية، ص64، مرجع سابق.

فأصبح بذلك داخلاً في باب السياسة الشرعية التي تضبطها قاعدة (المصالح المرسلة) المتروك تقديرها للإمام، وليس من قبيل قاعدة (الأصل المنع) لأن هذه القاعدة إنّما تعمل في باب العبادات وليس في هذا الباب.

ويدل على ذلك أن أبا بكر الصديق  قسم جزيرة العرب الموحدة إلى ولايات أو عمالات عدة بلغت في حدها إلى اثنتي عشرة ولاية. [1]

يقول ابن القيم -رحمه ا -: "ومن قال لا سياسة إلاّ ما نطق به الشرع فغلط، وتغليط للصحابة، وهذا موضع فرط فيه طائفة وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، فلما رأى ولاة الأمر ذلك أحدثوا من أوضاع سياساتهم شراً طويلاً وفساداً عريضاً فتفاقم الأمر وتعذّر استدراكه، فإن ا  أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل، فإذا ظهرت إمارته وأسفر عن وجهه بأي طريق كان فثم شرع ا ودينه".[2]

وختاماً لهذا المبحث؛ فإن المتأمل في أدلة الفريق الثالث وبالرجوع إلى ما كتبوه، يظهر له أنّهم إنّما رفضوا مبدأ الفصل المطلق بين السلطات وليس مبدأ الفصل المرن الذي نتحدث عنه، ومثال ذلك ما ذكره الدكتور البياتي بقوله: "إذا كانت النظم السياسية الحديثة بأمس الحاجة إلى مبدأ الفصل بين السلطات باعتباره أحد ضمانات الدولة الحديثة فإن النظام الإسلامي أقل حاجة إلى هذا المبدأ وهذه العلّة التي استوجبت ذلك المبدأ لما في النظام الإسلامي علاج آخر، وأن الأصوب معالجة سلوك الإنسان، لا تركه والبحث عن مبدأ للتخفيف من مساوئه".[3] فيشير إلى أنه لا حاجة إلى هذا المبدأ، بل الأسلم تقويم سلوك الحكّام، لا إقامة مبادئ جديدة.

ثم يعرب بعد ذلك عن مقصده، ويكشف عن مجمل كلامه، فيقول: "وعلى ذلك فالفصل بين السلطات هو في حقيقة الأمر فصلٌ مرن، وليس فصلاً مطلقاً.

----

(1) الديك، محمود، الفقه السياسي، ص136، مرجع سابق.

(2) الزرعي، محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مكتبة الباز، مصر، ط1، 1994م، ص21.

(3) البياتي، منير، النظام السياسي الإسلامي، ص164، مرجع سابق.

فان الفصل المرن بين السلطات العامة هو الذي يحمي الحقوق والحريات، إذ يجعل لكل سلطة منها نافذة تطل منها على السلطة الأخرى، تراقب أعمالها وتمنع اعتداءها، وبذلك يحال بينها وبين التحكّم والاستبداد الذي تتهيأ فرصته في الفصل المطلق ".[1]

الخلاصة والترجيح

بالنظر إلى استدلالات القائلين به، مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف المحيطة ومراعاة الأخذ بمقاصد الشريعة والمصالح المرسلة، من أجل صياغة صورة إسلامية عصرية لهذا المبدأ، ويقدر مدى التعاون الشرعي المقصود بين السلطات بحيث نتجنّب مساوئ الفصل بقدر الإمكان ونحقق إيجابياته بقدر الإمكان أيضاً.

وعندها فالأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات مع إقرار مبدأ التعاون والترابط لا يكون تقليداً لنظام معين ويكون الموقف الصحيح هو الأخذ بما يحقق المصلحة العامة للمسلمين، وما يحفظ لهم حقوقهم ضمن الأسس الشرعية والمقاصد العامة فيها ومنها هذا المبدأ في الظرف المناسب، والوقت المناسب.

4. 2. 2 ضوابط القول بالفصل بين السلطات في الشريعة الإسلامية

وبعد عرض المسألة السابقة فيما يتعلّق بموقف الإسلام من الفصل بين السلطات وسرد الأقوال فيها ومناقشة الأدلّة والترجيح، بقي من المتمم لهذا الطرح بيان عدد من الضوابط التي يلزم اعتبارها عند الأخذ بهذا المبدأ، وما عرضت هذه الضوابط إلاّ لإنجاح العمل بهذا المبدأ وليكون مكملاً للنظام الإسلامي.

فمبدأ الفصل بين السلطات وان كان مبدأً عمليا وناجحا وأثبتت التجارب انه يحقق العدالة والتكامل في بعض الدول، إلا انه يبقي فكرة صاغتها عقول البشر، فيكون خاضعا لظروف الزمان والمكان في الطريقة الصحيحة لتطبيقه، والشكل الملائم للعمل به مع الاتفاق على سلامة جوهر هذا المبدأ.

----

[1] البياتي، منير، النظام السياسي الإسلامي، ص163، مرجع سابق.

وبعد تأمل أقوال الباحثين في هذه المسألة فيمكننا إستخلاص الضوابط التالية:

1. أن يكون الفصل الذي يراد تطبيقه في الحكم هو الفصل المرن وليس الفصل المطلق، ويقصد بالفصل المرن: قيام العلاقة بين السلطات على أساس استقلال كل سلطة بعملها استقلالاً وظيفياً له قواعده وأسسه التي يقوم عليها على أن يرافق هذا الاستقلال نوع من التعاون والتشارك حتى تتم وظائف هذه السلطات على أساس التكامل، والحصول بالتالي على أفضل نتائج لعمل هذه السلطات في الدولة، لأننا عندما نتحدث عن الاستبداد الذي نشأ بسبب وحدة السلطة فإننا نذكره كذلك عند الحديث عن الفصل المطلق، والمراد تحقيق العدالة والتكاملية في عمل هيئات الدولة وهذا لا يكون إلاّ في الفصل المرن بين السلطات، وهذا هو الذي أجمعت عليه كلمة القائلين بجواز تطبيق هذا المبدأ.
2. أن يتم تطبيق هذا المبدأ بالشكل الذي يضمن تحصيل المنفعة منه، وهذا قد يتفاوت من زمان إلى آخر ومن مكان إلى آخر، فإن هذا المبدأ نظام سياسي له حسناته، لكنّه قد يؤدي إلى مفاسد إذا لم يطبق بالشكل الصحيح، فلا بد من النظر إلى الزمان والمكان الصحيحين لعكس النتائج الإيجابية لهذا المبدأ.
3. أن يتم اختيار هذا المبدأ بعد مشورة الهيئة التشريعية، ولا يترك اختياره إلى الأهواء والأطماع، فالقضية مرهونة بهم لتحقيق منفعة عامة لأمة كاملة، وليس لأغراض ونزوات شخصية من بعض فئات الحكم، فاختيار المبدأ بهذه الطريقة يكفل له الشرعية من الأمة، ويعود بالنفع على الحاكم والمحكوم.

4. الاعتقاد عند العمل بهذا المبدأ؛ أنّه نظام وفكرة إسلامية أصيلة دلّت الشواهد على وجوده في فترات الحكم السابقة، ولا ينبغي النظر إليه على أنّه فكرة غربية، مع أنّنا لم نعرفه كفكرة سياسية إلاّ من المراجع الغربية، وهذا لأن الغرب احتاج إلى هذه الفكرة منذ نشأت تلك الدول بانتشار الظلم والاستبداد.

فبدءوا بالبحث عن المبادئ التي تحقق لهم العدالة والحرية ومنها هذا المبدأ، أما النظام الإسلامي فإنّه أول ما ظهر نشأ على أصول العدالة والأمان.

ولم يكن المسلمون بحاجة إلى مثل هذه المبادئ كأصل من أصول الحكم، حتّى ولو كان هذا المبدأ غربياً صرفاً، فإن الإسلام لا يمنع من الاستفادة مما عند الغير من أسس ومبادئ مما لا يتعارض مع المصالح الدينية والدنيوية. [1]

5. أن يستظل هذا المبدأ بالشريعة الإسلامية وأصول الديانة، فإن العمل بهذا المبدأ لا يعني بأي حال من الأحوال إلغاء تطبيق الشريعة الإسلامية، فمن المقرر أن هذا المبدأ يجمع بين المحتوى، والوسيلة، وعندئذٍ فلا بد من التمييز بين المحتوى والوسيلة، فيمكن أن نقبل بهذا المبدأ لكن بعد أن نصوغ المحتوى الفكري والقيم التي تحكمها بما يتفق مع قيمنا الإسلامية، ومن ذلك أن تكون المرجعية في الحكم هي للشريعة الإسلامية، وبعد هذا يكون هذا المبدأ مكملاً للنظام الإسلامي لا عائقاً ولا لاغياً له، يقول المفكّر الأمريكي زيغينو بريجنسكي: "أن الديمقراطية يمكن أن تكون هي إسهام الغرب الأساسي، إلاّ أن الديمقراطية ما هي إلاّ وعاء يجب أن يمتلئ بمحتوى"، ونحن يجب أن نملأ الوعاء والمحتوى بما يتّفق مع ديننا. [2]
6. أن يطبق هذا المبدأ على أساس العزة والحاجة لا على أساس التقليد والتبعية، والتعليل: أن المبدأ يفقد شرعيته عند الأمة فيعارضونه ويحولوا دون تطبيقه.

هذه هي أهم الضوابط التي يجب مراعاتها عند إرادة تطبيق هذا المبدأ في أنظمة الحكم الإسلامية المعاصرة، وفي ختام هذا الفصل وبعد عرض فكرة الفصل بين السلطات في الأنظمة الغربية والحديث عن تفصيلاته، وتقرير موقف الشريعة الإسلامية من هذا المبدأ من حيث مفهومه وإمكانية وجواز تطبيقه بالضوابط الشرعية والدنيوية التي تكفل تطبيق هذا المبدأ بصورته الصحيحة، لا يفوتنا الإشارة إلى أن هذا المبدأ وغيره من المبادئ الديمقراطية هي أفكار ليست خيراً محضاً ولا شراً محضاً، ولكن بعض من يدعو إليها يراها مفهوماً واحداً متماسكاً له صورة تطبيقية واحدة ويراها آخرون فكرة مرفوضة جملةً وتفصيلا.

---

[1] العنبري، خالد علي، فقه السياسة الشرعية في ضوء الكتاب والسنة، ص269، مرجع سابق.

[2] كامل، عبد العزيز مصطفى، الحكم والتحاكم في خطاب الوحي، دار طيبة، الرياض، ط1، 2000م، ج1، ص422.

والحق ضائع بين الفريقين؛ ذلك أن الإسلام بمفهومه الصحيح يتعامل مع الحق لا مع قائله حتّى يحظى بالحكمة والمصلحة أينما كانت وبهذا الأسلوب في التعامل مع الأفكار والإبداعات، نستطيع صهر كل جديد، فندخله إلى الوطن الإسلامي بثوب إسلامي أصيل، يتوافق مع الثوابت والأصول الشرعية.

وبهذا كان حقّاً علينا أن نعلن على الملأ أن الإسلام هو أساس كل النظم التي تزعم أنّها تحقّق الحرية والديمقراطية؛ فالمبادئ التي تقوم عليها الأنظمة الغربية، هي في حقيقة الأمر أصول إسلامية ربانية، ومن تأمل عرف!.

مع التنبيه كذلك إلى أن النظام الديمقراطي قد حقق في بعض الأحيان نوعا من العدالة والحرية، لكن المتأمل لهذا يرمق بعينه أن هذه العدالة تحققت عندما قام هذا النظام بإعمال عدد من الأسس نسبها لنفسه حينا، لكنها في واقع الأمر تعد أسسا إسلامية وقواعد دينية راسخة، فلا صلاح للعالم إلا بتطبيق تعاليم الإسلام السمحة، لا نخص أنظمة الحكم فقط، بل في كل مجالات الحياة ونواحيها، إذعانا لأمر ربنا ﷻ حيث يقول: { ادخُلُواْ فِي السلْمِ كَآفةً }،[1] وقوله ﷻ: { استَجِيبواْ لِلّهِ ولِلرسول إِذَا دعاكُم لِما يحيِيكُم}.[2]

وقول الرسولﷺ: (تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما: كتاب ا وسنتي) .[3]

----

[1] سورة البقرة، آية: 208.

[2] سورة الأنفال، آية: 24.

[3] النيسابوري، محمد بن عبد ا ، المعروف بالحاكم، المستدرك على الصحيحين،دار الكتب العلمية، ط1، 1994، ج7، ص242، حديث رقم 1121.

الخاتمة

بعد أن انتهيت من الحديث عن موضوعات الدراسة لابد من الإشارة إلى النتائج التي توصلت إليها الدراسة، والتي يمكن إجمالها على النحو التالي:

1) إن التحقيق التاريخي دل على أن النظام الإسلامي هو أول نظام في الأرض أسس الدولة القانونية، وأرسى نظامها ومقوماتها وقواعدها.
2) إن دولة المدينة الأولى، والعرف الدستوري في عهد الخلفاء الراشدين؛ كان قد تضمن بعض المسائل الدستورية التي تتعلق بتحديد الأشخاص والهيئات الحاكمة الخاضعة للنظام في الدولة الإسلامية.
3) عند دراسة مصادر الحكم الدستوري الإسلامي وجد أنها تكمن في القرآن الكريم بما تضمن من آيات تتكلم عن الحكم, والسنة النبوية والإجماع والاجتهاد, بالإضافة إلى السوابق الدستورية في عصر النبيﷺ والخلفاء الراشدين.
4) إن تعديل الدستور الإسلامي بعد عهد الرسالة، وفي العصر الحاضر أيضا ممكن، ويقود هذا إلى وضع قاعدة مفادها: (إن كل حكم دستوري يقبل الاجتهاد فهو يقبل التعديل, وكل حكم دستوري لا يقبل الاجتهاد لا يقبل التعديل).
5) إن الفقه الدستوري لم يعرف الكثير من قواعد الحكم إلا حديثاً، بينما كتب فيه العلماء المسلمون القدامى مصنفات بلغت غايتها في السعة والعمق.
6) إن الإسلام امتلك مجموعة من النظم الأخلاقية والروحية ضمنت شفاء من بيده السلطة من علة النزوع إلى إساءة استعمالها، في حين افتقرت النظم الديمقراطية إلى هذه النظم.
7) إن العلماء المسلمين عرفوا مبدأ الأغلبية أو الترجيح بالكثرة قبل أن يظهر هذا المبدأ في الفقه الدستوري المعاصر.
8) إن الدساتير الديمقراطية الوضعية لا تعرف حاكما مقيدا بمثل المذكور في النظام الإسلامي، والذي يتمثل تقييده بسلطان الشرع.
9) إن السلطة القضائية في النظام الإسلامي لها أشكال متعددة يحمل كل شكل منها مسؤولية محددة، ويهدف هذا التنويع إلى تخفيض الضغط على القضاء ومحاولة التقليل من الجنايات قبل وقوعها.

10) إن النظام الإسلامي عرف مبدأ الفصل بين السلطات قبل أن تعرفه النظم الديمقراطية المعاصرة، وقرره كأحد الوسائل المساعدة في نظام الحكم.

11) إن هناك عدد من أوجه التشابه والاختلاف بين النظامين الإسلامي والديمقراطي، ومكمن هذا التشابه هو رجوع القانون الدستوري إلى النظام الإسلامي واستخلاص بعض القواعد القانونية المنظمة لشؤون الحكم.

التوصيات

1. ضرورة الاجتهاد والبحث في قضايا نظام الحكم ومقابلتها بالأنظمة المعاصرة لإظهار هذا النظام بشكله الحيوي الذي يصلح لكل زمان مكان.
2. العمل بعناية على إبراز النظام الإسلامي على انه هو النظام الأصيل الذي يجب أن تسير عليه الأمم، وذلك بعقد الدراسات والأبحاث الخاصة في هذا المجال.
3. ضرورة رجوع الطلبة إلى مؤلفات الأئمة في السياسة الشرعية ونظام الحكم في الإسلام، لما في ذلك من إثراء الجوانب العلمية لديهم.
4. السعي إلى توفير جل الكتب التي تتحدث عن نظام الحكم في الإسلام؛ وخاصة تلك التي تعقد المقارنات بين النظام الإسلامي والنظم الأخرى للوقوف على الجوانب الايجابية وبيان زيف النظم الديمقراطية الوضعية وسلبياتها.

المراجع

ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم.(ت 728هـ). 1967م، **الحسبة في الإسلام،** ط1، المطبعة السلفية، مصر.

ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم. (ت 728هـ). 1997م، **مجموع الفتاوى**، جمـع عبد الرحمن القاسم،ط1، دار الجيل، مصر.

ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم. (ت 728هـ).1980م ، **منهاج السنة النبويـة،** ط1،المطبعة الكبرى، مصر.

ابن حنبل، احمد، 1980م، **المسند،** ط1، مطبعة المعارف، مصر.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد.(ت 808هـ). 1998م، **المقدمة لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر،** ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ابن منظور، محمد بن مكرم، 1980م، لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت.

أبو داود، سليمان بن الأشعث، 2001م**، سنن أبي داود،** ط1، مكتبة المعـارف، الرياض.

ادمون، الوسيط في القانون الدستوري، 1971م، ط1، دار العلم للملايين، بيروت.

الأعبش، محمد رضا، 1996م. **السياسة القضائية في عهد عمـر،** ط1، جامعـة الإمام، السعودية.

الآغا، علي، 1992م، **مدخل إلى العلوم السياسية،** ط2، دار الفكر، دمشق.

أسد، محمد، 1978م، **منهاج الإسلام في الحكم،** ترجمة: منـصور محمـد، ط1، دار العلم للملايين، بيروت.

الأشقر، عمر سليمان، 1991م، الواضح في أصول الفقه، ط6، مكتبة المعارف.

إبراهيم، حسن، 1935م، **تاريخ الإسلام السياسي،** ط1، مطبعة حجازي، القاهرة.

إبراهيم، وايت، 1993م، **القانون الدستوري،** ط1، المطبعة العصرية، القاهرة.

البارودي، مصطفى، 1972 م، **الحقوق الدستورية،** ط4، دار النهضة، مصر.

الباقلاني، محمد بن الطيب.(ت403 هـ). 1947م، **التمهيـد فـي الـرد علـى الملاحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، ط1، مطبعة لجنة التأليف، بيروت.

البخاري، محمد بن عبد ا .(ت256هـ) 2001م، **الصحيح الجامع**، ط1، المكتبة العصرية، بيروت.

بدوي، ثروت، 1989م، **الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبـرى**، ط1، دار النهضة العربية، مصر.

بدوي، ثروت، 1989م، **النظم السياسية**، ط1، دار النهضة العربية، مصر.

البرغوثي، بشير، 2000م، **سوء استخدام القوة من منظـور إسـلامي**، ط1، دار زهران، عمان.

بركات، نظام، 1989م، **مبادئ علم السياسة**، ط3، دار الكرمل، عمان.

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر.(ت 429هـ).1928م، **أصـول الـدين**، ط1، مطبعة الدولة، اسطنبول.

البنا، حسن عبد الرحمن، 1988م، **مجموعة الرسائل**، المؤسسة الإسـلامية، ط2، دار البيان، بيروت.

البهنسي، أحمد بن إدريس، المعروف بالقرافي.(ت684هـ). **الذخيرة**، دار الكتب، مصر.

البهي، احمد عبد المنعم، 1969م، **نظام الحكم في الإسـلام**، ط1، لجنـة البيـان العربي، مصر.

البوطي، محمد سعيد رمضان، 1991م، **فقه السيرة النبويـة**، ط11، دار الفكـر المعاصر، بيروت.

البياتي، منير، 2000م، **النظام الـسياسي الإسـلامي**، ط1، دار وائـل للنـشر، الأردن.

بيتر غيل و جيفري يونتون، 1967م، **مقدمة في علم السياسة**، ترجمـة: محمـد مصالحة، ط2، دار العلم، عمان.

الترابي، حسن، 2000م، **المصطلحات السياسية في الإسـلام**، ط1، دار الـساقي، لبنان.

الترمذي، محمد بن عيسى.(ت276هـ).2001م، **سنن الترمذي**، تحقيق: محمـد الألباني، ط1، مكتبة المعارف، الرياض.

الثعالبي، عبد الملك. (ت429هـ). 1994م، **تحفة الوزراء**، تحقيق: سـعيد أبـو دية، ط1، دار البشير، عمان.

حامدي، عبد الكريم، 2000م، **ضوابط فهم النص**، كتاب الأمة، قطر، العدد14.

حسن، حسن إبراهيم، 1939م، **النظم الإسلامية**، ط1، مكتبة النهضة، مصر.

الحسن، حسن محمد، 1995م، **الدستور اللبناني**، ط1، دار مكتبة الحياة، بيروت.

حسين، طه، 1951م، **الفتنة الكبرى**، ط1، دار المعارف، مصر.

حلمي، محمود، 1981م، **نظام الحكم في الإسلام مقارنا بالنظم المعاصـرة**، ط6، دار قتيبة، بيروت.

الحياري، عادل، 1999م، **القانون الدستوري والنظام السياسي الأردني**، ط1، دار وائل للنشر، عمان.

الخطيب، أنور، 1970م، **الدولة والنظم السياسية**، ط1، الشركة العامة للطباعـة، بيروت.

خلاّف، عبد الوهاب، 1978م، **السلطات الـثلاث فـي الإسـلام**، ط1، المطبعـة السلفية، القاهرة.

خلاف، عبد الوهاب، 1998م، السياسة الشرعية، ط1، المطبعة السلفية، القاهرة.

خليل، محسن، 1971م، **النظم الـسياسية والقـانون الدسـتوري**، ط1، منـشأة المعارف، الإسكندرية.

الخياط، عبد العزيز، 1993م، **وأمرهم شورى**، ط1، مؤسسة آل البيت، عمان.

خير، هاني، 1990م، **مجموعة الدستور الأردني**، ط1، مطبعة القوات المـسلحة، عمان.

الدريني، محمد، 1982م، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت.

الدمشقي، إسماعيل بن كثير، 2001م، **مختصر تفسير ابن كثيـر**، تحقيـق هـاني الحاج، ط1، المكتبة التوقيفية، القاهرة.

دمير، محمود، 2004م، **الدولة في الإسلام**، ط1، مطابع الدستور، الأردن.

ديفرجيه، موريس، 1980م، **مدخل إلى علم السياسة**، ترجمة جمال الاتاسي، ط1، منشأة المعارف، القاهرة.

الديك، محمود، 2000م، الفقه السياسي في الإسلام، ط1، دار ايتراك، عمان.

رايوند، آرون، 1973م، **السلام والحرب**، ترجمـة: ط1، محمـد ارسـطا، ط1، مطبعة أنكور، نيويورك.

الريس، محمد ضياء الدين، 1960م، **النظريات السياسية الإسلامية**، ط3، مكتبـة الأنجلو، مصر.

الزبيدي، محمد بن الحسن، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مراجعة:عبد الستار فراج، وزارة الإعلام.

الزحيلي، وهبة، 1993م، **نظام الإسلام**، ط2، دار قتيبة للنشر، بيروت.

الزرعي، محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيم الجوزية.(ت751هـ). 1998م، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت.

الزرعي، محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيم الجوزية.(ت751هـ).1998م، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق: شـعيب الارنـاؤوط، ط3، مؤسـسة الرسالة بيروت.

الزرعي، محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيم الجوزية.(ت751هـ).1994م، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ط1، مكتبة الباز، مصر.

الزرقا، مصطفى، 1999م، **المدخل الفقهي**، ط2، الدار العصرية، بيروت.

الزعبي، محمد السعود، 1992م، **القضاء والقضاة في الإسلام**، ط1، دار حـسان، دمشق.

سعد، إسماعيل على، 2000م، **قضايا المجتمع والـسياسة**، ط1، دار المعرفـة، مصر.

سلمان، مشهور حسن، 2005م، **التحقيقات والتنقيحات على متن الورقات**، ط1، دار الإمام مالك، أبو ظبي.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (ت911هـ ـ). 1962م، **تـاريخ الخلفـاء الراشدين**، تحقيق محمد محي الدين، ط3، مطبعة المدني، القاهرة.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى.(ت 790هـ ـ).2001م، **الموافقـات فـي أصـول الشريعة**، ط1، دار إحياء التراث العربي.

الشكري، علي يوسف، 2003، **النظم السياسية المقارنة**، ط1، دار ايتراك، مصر.

الشكري، علي، 1992م، **تأصيل السلطة**، ط2، دار الفكر، دمشق.

الشكري، علي، 2004م، **مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية**، ط1، دار ايتراك، بيروت.

الشلبي، احمد محمد، 1967م، **السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي**، ط2، دار النهضة، مصر.

شلتوت، محمود 1998م، **الإسلام عقيـدة وشـريعة**، ط1، دار الفكـر العربـي، القاهرة.

الشهاوي، إبراهيم الدسوقي، 1960م، **الحسبة في الإسـلام**، ط1، دار المعـارف، مصر.

الشهرستاني، 1952م، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ط1، مطبعة البابي الحلبـي، مصر.

شيحا، إبراهيم عبد العزيز، 1992م، **النظم السياسية**، ط1، دار وهبة، القاهرة.

صبحي، حسن، 1989م، **الدولة الإسلامية وسلطتها التـشريعية**، ط1، مؤسـسة الشباب، الإسكندرية.

الطماوي، سليمان محمد، 1966م، **النظرية العامة للقرارات الإداريـة**، ط1، دار الفكر العربي، مصر.

الطماوي، سليمان، 1967 م، **السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفـي الفكر السياسي الإسلامي**، ط1، دار الفكر العربي، بيروت.

عبد الكريم، فتحي، 1986م، **الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي**، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة.

عبد ا ، عبد الحكيم حسن، 1974م، **الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام**، ط1، دار الاتحاد، مصر.

عبد ا ، عبد الغني بسيوني، 1980م، **النظام السياسية**، ط1، الدار الجامعية، بيروت.

عبد ا ، عبد الغني بسيوني، 1989م، **نظرية الدولة في الإسلام**، ط1، الدار الجامعية، بيروت.

عبده، محمد، 1972م، **تفسير المنار**، ط1، الهيئة المصرية، القاهرة.

عثمان، عبد الكريم، 1968م، **النظام السياسي في الإسلام**، ط1، دار الإرشاد، بيروت.

عثمان، عثمان خليل، 1951م، **القانون الدستوري**، ط3، دار الفكر العربي، القاهرة.

عساف، عبد المعطي، 1994م، **مقدمة إلى علم السياسة**، ط1، الجمعية المصرية، القاهرة.

عسكر، أكرم، 1991م، **دستور الدولة الإسلامية**، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت.

عصفور، سعد، 1959م، **المبادئ الأساسية في القانون**، ط1، منشأة المعارف، القاهرة.

العنبري، خالد علي، 2004م، **فقه السياسة الشرعية في ضوء الكتاب والسنة**، ط1، دار المنهاج، مصر.

العوا، محمد سليم، 1951م، **النظام السياسي للدولة الإسلامية**، ط7، دار الشروق، القاهرة.

العوضي، احمد محمد، 2004م، **نظام الحكم في الإسلام**، ط1، دار رند، الأردن.

العيسى، طارق، 2000م، **مختارات من كتاب مجموع فتاوى ومقالات متنوعة** للشيخ عبد العزيز بن باز، ط2، جمعية إحياء التراث، الكويت.

غالي، بطرس بطرس، 1989م، **المـدخل فـي علـم الـسياسة**، ط7، المطبعـة العصرية، القاهرة.

الغزال، إسماعيل، 1982م، **القانون الدستوري والنظم السياسية**، ط1، المؤسـسة الجامعية للدراسات، بيروت.

الغزالي، محمد بن محمد.(ت 505هـ). 1916م، **الـرد علـى الباطنيـة**، ط1، مطبعة ليدن.

الغزالي، محمد بن محمد.(ت 505هـ). 2002م، **إحيـاء علـوم الـدين**، ط1، المكتبة التوفيقية، مصر.

الغزالي، محمد. (ت 505هـ). 2002م، **الاقتصاد في الاعتقـاد**، ط2، مكتبـة الحلبي، بيروت.

الفراء، محمد بن الحسين أبو يعلى. (ت458هـ). 1998م، **الأحكام الـسلطانية**، علق عليه:محمد الفقي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، 2001م، **القاموس المحـيط**، ط1، دار الكتـب العلمية، بيروت.

القاضي، عبد ا محمد، 1989م، **السياسة الشرعية**، ط1، دار الكتب الجامعيـة الحديثة، طنطا.

القرطبي، محمد بن احمد.(ت671هـ). 2000م، **الجامع لأحكام القران**، تحقيـق: سالم البدري، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان.

القرطبي، محمد بن فرج. (ت497هـ). 1987م، **أقضية الرسـولﷺ**، ط1، دار الوعي-حلب.

قضاة، مفلح، 1985م، **أصول المحاكمات المدنية والتنظيم القضائي الأردني**، ط2، مطابع الدستور، عمان.

كامل، عبد العزيز مصطفى، 2000م، **الحكم والتحاكم في خطاب الـوحي**، ط1، دار طيبة، الرياض.

الكساسبة، حسين فلاح، 2001م، **السلطة القضائية**، ط1، مركـز زيـد للتـراث، الأردن.

الكيلاني، عبد ا إبراهيم، 1997م، **القيود الواردة علـى سـلطة الدولـة فـي الإسلام**، ط1، دار البشير، الأردن.

الكيلاني، فاروق، 1966م، **المحاكم الخاصة في الأردن**، ط1، مؤسسة الرسـالة، بيروت.

لويد، دينيس، 1981م، فكرة القانون، ترجمة: سليم صويص، **مجلة عالم المعرفة**، الكويت، عدد:47، تشرين ثاني.

ليلة، محمد كامل، 1969م، **النظم السياسية**، ط1، دار النهضة العربية، بيروت.

ماكس، ويبر، 1958م، **السياسة كوظيفة**، ترجمة محمد جواد، ط1، إصـدارات جامعة أكسفورد، بريطانيا.

ماهر، عبد الهادي، 1984م، **السلطة السياسية فـي نظريـة الدولـة**، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة.

الماوردي، أبو الحسن. (ت 450هـ). 1989م، **الأحكام الـسلطانية والولايـات الدينية**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

المباركفوري، صفي الرحمن، 1998م، **الرحيـق المختـوم**، ط1، دار الـسلام، الرياض.

متولي، عبد الحميد، 1993م، **القانون الدستوري والأنظمة السياسية**، ط2، منشأة المعارف، الإسكندرية.

متولي، عبد الحميد، 1956م، **الوسيط في القانون**، ط1، منشأة المعارف، مصر.

متولي، عبد الحميد، 1957م، **الأنظمة السياسية والمبادئ الدسـتورية العامـة**، ط1، منشأة المعارف، مصر.

مجموعة صكوك الدولية، 1993م، **قانون حقوق الإنسان**، ط1، الأمـم المتحـدة، نيويورك.

محفوظ، عبد المنعم، 1987م، **مبادئ في الـنظم الـسياسية**، ط1، دار الفرقـان للنشر، عمان.

محمد، فاضل زكي، 1971م، **الفكر السياسي الإسلامي بين حاضـره وماضـيه**، ط1، دار الطبع الأهلية، بغداد.

مدكور، محمد سلام، 1983م، **معالم الدولة الإسـلامية**، ط1، مكتبـة الفـلاح، الكويت.

مسلم، مسلم بن الحجاج. (ت261هـ). 2002م، **صحيح مـسلم**، تحقيـق خليـل شيحا، ط1، دار المعرفة، بيروت.

مشاقبة، أمين، 1998م، **في التربية الوطنية**، ط3، دار الحامد، اربد.

مقلّد، إسماعيل صبري، 1977م، **مبادئ العلوم الـسياسية**، ط1، جامعة أسـيوط، مصر.

مقلّد، إسماعيل صبري، 1973م، **دراسات في الإدارة العامة**، ط1، دار المعارف، القاهرة.

مهنا، محمد نصر، 2002م، **العلوم السياسية بـين الحداثـة والمعاصـرة**، ط1، منشأة المعارف، القاهرة.

المودودي، أبو الأعلى، 1964م، **نظرية الإسلام وهديه في الـسياسة والقـانون والدستور**، ط1، دار الفكر، دمشق.

المومني، احمد محمد، 2005م، **السياسة الشرعية**، ط1، الرومانتيـك للأبحـاث، اربد.

نظمي، عزيز، 1996م، **الفكر السياسي في الإسلام**، ط1، مكتبة شباب الجامعـة، الإسكندرية.

النيسابوري، محمد بن عبد ا . (ت378هـ). دط، **المستدرك علـى الـصحيحين**، دار الكتاب العربي، بيروت.

هلسا، أديب، 1997م، **أسس التشريع والنظام القضائي في الأردن**، ط2، مطـابع الصفوة، عمان.

هوريو، اندريه، 1976م، **القانون الدستوري والمؤسسات الـسياسية**، ترجمـة: علي مقلد، ط 5، الدار الأهلية، بيروت.

هويدي، فهمي، 1993م، **الإسلام و الديمقراطية**، ط1، مؤسسة الأهرام، القاهرة.

الهي، أحمد عبد المنعم، 2004م، **تاريخ القـضاء فـي الإسـلام**، ط1، مؤسـسة الرسالة، بيروت.

ول، ديورانت، 1971م، **قصة الحضارة**، ترجمة:زكي محفوظ، ط1، جامعة الدول العربية، القاهرة.

ملحق (أ)
فهرس الآيات القرآنية

فهرس الآيات القرآنية

ولَو شَاء اللّه لَسلطَهم علَيكُم	90	النساء	1
ولَو كَان مِن عِندِ غَير اللّهِ لَوجدواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرا	83	النساء	18
وما أُمِرواْ إِلا لِيعبدواْ إِلَـها واحِدا	31	التوبة	41
ومن أَحسن مِن اللّهِ حكْما لقَومٍ يوقِنُون	50	المائدة	41
ومن لم يحكُم بِما أَنزلَ اللّه فَأُولَـئِك الْكَافِرون	47	المائدة	41/37
ومن يتَعد حدود اللهِ فَقَد ظَلَم نَفْسه	1	الطلاق	40
يا أَيها الذِين آمنُواْ أَطِيعواْ اللّه وأَطِيعواْ الرسولَ	59	النساء	37

ملحق (ب)

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الأحاديث النبوية

ملحق (ج)

فهرس الأعلام

فهرس الأعلام

ملحق(د)

تقسيم السلطات في النظام الإسلامي

ملحق(د)

تقسيم السلطات في النظام الديمقراطي